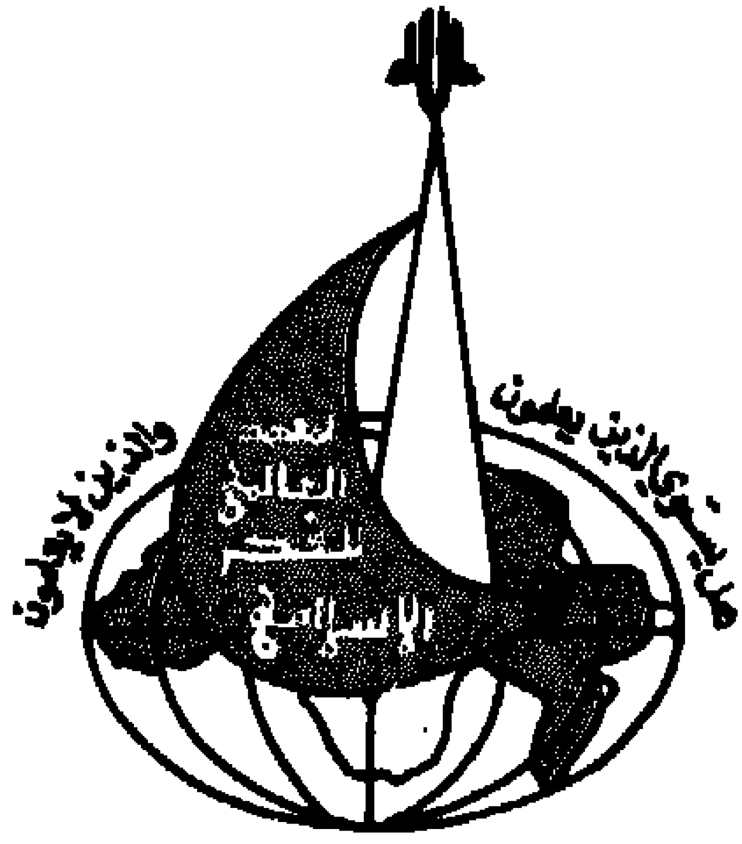
المعهد العالمي للفكر الإسلامي



سلسلة الرسائل الجامعية 4

د. سليمان الخطيب

فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي

دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر





فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي

الطبعة الأولى

1413هـ - 1993م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة الرسائل الجامعية 4

د. سليمان الخطيب

فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي

دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

تنويه

نوقش موضوع الكتاب كرسالة للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة بكلية البنات ـ جامعة عين شمس وقد أجيزت بتقدير مرتبة الشرف الأولى 1988 م تحت إشراف الأستاذة الدكتورة فوقية حسين محمود أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية البنات جامعة عين شمس.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يندرج موضوع هذه الدراسة، في إطار بحثي يعني بتقصي وجهة الفكر الإسلامي الحديث، من خلال نموذج معاصر، هو المفكر الجزائري المسلم «مالك بن نبي».

وهدفنا من ذلك هو الانطلاق من رصد الإنتاج الفكري لعطاء المسلم المعاصر هذا الرصد الذي يطرح اليوم في رأينا على مستويين: **مستوى تجاوز مرحلة التخلف الحضاري ونفيها، ومستوى تحقيق الوحدة الإسلامية** وارتباطها بالكيان الحضاري للأمة المسلمة.

والبحث في دلالات حركة الفكر الإسلامي المعاصر، بحث في الذات الحضارية الإسلامية أساساً، وذلك من أجل استيعاب تلك الدلالات، واستقصاء آفاقها ونموها.

وهذا الأمر يحتم قراءة نصوص المرحلة الفكرية الإسلامية المعاصرة، ومحاولة عرضها وتحليلها، وفق رؤية تتميز بالموضوعية، في مواجهة منحنيات المرحلة وعطائها إيجاباً وسلباً.

والعودة إلى نصوص التراث الإسلامي الحديث والمعاصر، ليس مرغوباً فيه لذاته، بقدر ما نتوخى منه الوقوف على القدر الذي ساهم به هذا المفكر أو ذاك في فهم الواقع الحضاري الإسلامي، واستيعاب وجهته من خلال الأصول الإسلامية

التي صاغت وبلورت الموقف الإسلامي من المسألة الحضارية. وعليه... نستطيع من خلال هذه القراءة المتأنية لفكرنا المعاصر أن نساهم في معرفة طبيعة التكوين الذي انطلق من خلاله فكر أصحاب تلك النصوص حيث يمكننا هذا الإسهام من مواجهة إشكاليات المسلم الفكرية والحضارية.

ومحاولة بلورة موقف مالك بن نبي من قضية الحضارة أمر نستهدف من ورائه أيضاً إثراء الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال تواصل وامتداد الفكر الحضاري الإسلامي، منذ بدأ ابن خلدون بإثارة قضية العمران البشري في واقع الثقافة الإسلامية، ومنطلقاً من رصد الواقع الحضاري للإسلام، وهو ما يشترك فيه مفكرنا ابن نبي.

وقد حاولنا من قبل، تقديم المفهوم الإسلامي للحضارة، وما ينطوي عليه من أسس عقيدية، شكلت حقيقة الموقف الإسلامي من مسألة الحضارة، وذلك من أجل توظيف ذلك المفهوم في خدمة قضايا المسلم المعاصر المرتبطة بالنهضة، من خلال العودة إلى التراث وإلى الذات، وذلك في إطار المحاولات الرامية إلى القضاء على أزمة التخلف في العالم الإسلامي.

ويصبح من واجبنا الكشف عن الآفاق الجديدة للفكر الإسلامي، وسبر الرموز والعلامات التي تؤكد على استمرارية وتواصل الكيان الحضاري في الإسلام.

ولذلك نقول: إن دراسة عطاء «مالك» الفكري في إطار المسألة الحضارية، يكسبنا عمقاً يرتبط ببنية الفكر الإسلامي المعاصر، الذي يمتد بجذوره إلى تراث الأمة الفكري والثقافي، الذي صاغته وبلورت مفاهيمه أصول عقيدية وإيمانية حددتها تعاليم ومبادىء القرآن الكريم والسنة الشريفة.

من خلال هذا المنهج، يتبين مدى ارتباط الفكر الإسلامي المعاصر بجذوره كحقيقة كيانية لا يمكن اجتثاثها، لأنها يجب أن تنوع كل السلوكيات والفعاليات الخاصة بالكيان المعاصر للأمة الإسلامية، هذا بجانب ارتباط هذه الجذور بأصول وأسس الحضارة الإسلامية، وبهذا الربط بين العطاء الفكري الاسلامي، وجذوره العقيدية والفكرية، يمكننا الوقوف على فعالية القضايا الفكرية الإسلامية، المثارة على صعيد المواجهات الفكرية الحديثة والمعاصرة، والتي غالباً ما تثار في إطار حضاري لا يمكن تجاهله، حيث يضم جميع مظاهر الفكر الإنساني في الحضارات على اختلافها.

وبذلك نستطيع تقديم فكر «مالك بن نبي» من خلال اجتهاداته الفكرية، التي تكونت ضمن الأصالة، التي صنعت ضمير هذه الأمة، إذ لا يكفي الاجتهاد وتقديم المناهج والرؤى المختلفة، من أجل مواجهة قضايا التخلف الحضاري للعالم الإسلامي، ولكن لا بد من حضور الماضي دائماً في الحاضر، لكي يمده بالإمكانات الخاصة ببنية المفاهيم الإسلامية الأصولية، ولكي يستطيع المفكر المسلم ـ في نفس الوقت ـ مواجهة كل صور الصراع الفكري، وهو موصول المنبت والجذور، وبذلك تتحقق فعالية فكر مالك وإسهاماته في الواقع الإسلامي المعاصر.

إننا لو حاولنا استخدام الرؤية التحليلية للذات العربية الإسلامية، في أزمتها الحاضرة، نجد أن الإخفاق الذي منيت به المجتمعات الإسلامية يرجع إلى غياب مشروع حضاري إسلامي، يستلهم الفهم الإسلامي لدور الإنسان واستخلافه من أجل التمدن، بالإضافة إلى عدم استيعاب العقل العربي الحديث، لخطورة الهيمنة الاستعمارية في المجال الثقافي والفكري والعقائدي، حيث يترك ذلك كله آثاراً واضحة في الممارسة الحضارية، بين شعوب تستلب هويتها في كل لحظة، ومذاهب وسياسات تضحي بذاتيتها التاريخية، وخصوصيتها الحضارية، عندما تخضع إرادتها لخصوصية المشروع الحضاري الغربي الذي يعاني أزمة واضحة في بيئته الخاصة، ومحصلة هذه التبعية الحضارية، الارتهان التاريخي لتطور الغرب وسياساته ونظمه ومذاهبه، وإمعان في ترسيخ التخلف الحضاري وتنميته، عبر تثبيت استلاب الإنسان العربي المسلم لصالح الهيمنة الاستعمارية.

وفي ظل هذه الجدلية القائمة بين الخصوصية الحضارية الإسلامية، وبين الواقع الإسلامي المتخلف، يحاول «مالك بن نبي» أن يقف على المقاصد الحقيقية للأفكار التي صاغت حركة الحضارة الإسلامية، وهنا يلعب عنصر الزمان دوراً بالغاً في فكر مالك، ذلك أن الظروف التاريخية هي التي تحدد مقاصد اجتهاداته حول فلسفة الحضارة، فالتاريخ عنده، كفلسفة وكسؤال عن الزمن، يوظف داخل سياق البحث عن المعنى الكامن وراء الحدث الحضاري الإسلامي.

ووفق هذا المنحى ينطلق ابن نبي من وعي بخلل ذاتي حل بالمجتمع الإسلامي، الذي يعاني أزمة تخلفه الحضاري، وهو يرى أن إصلاح هذا الخلل، لا يمكن أن يتم في غياب المقومات الإسلامية التي صنعت التجربة الحضارية الإسلامية في التاريخ.

كما أن «مالكاً» يحاول في مؤلفاته أن يقدم التبرير التاريخي والنقدي لوجهة

الحضارة الإسلامية، ويعتبر أن هذه الصياغة هي التي تكشف عن أصول فلسفته حول الحضارة، من خلال التعرف على القوانين التي تحكم الاطراد الحضاري، محاولاً استجلاءها من الأصول الإسلامية: قرآناً وسنة، وهنا ينبثق في رأيه حل إشكالية التخلف الحضاري عند المسلم المعاصر، فعلى المسلم ألا يتعامل مع العصر بمنطق يتجاوز فيه ذاتيته الفكرية والثقافية، وبذلك يسهم في دفع الارتداد الحضاري، ويحقق شروط الإقلاع والنهوض.

- وفي هذا الإطار يمكننا أن نحدد أهم الدوافع والأهداف التي حثتنا على تناول فلسفة الحضارة عند «مالك بن نبي» فنقول:

1 - أن هناك ما يمكن أن نطلق عليه «مؤامرة الصمت والتجاهل»، تجاه فكر مالك بن نبي ونشره في ربوع العالم الإسلامي، وذلك يدل على أهمية هذا المفكر، التي تحاول الدوائر العلمانية والتغريبية أن يظلّ في منأى عن التناول والتحليل.

2 - ويرتبط بالنقطة السابقة، حقيقة يجب أن نؤكدها، وهي أننا نلاحظ من خلال الواقع الثقافي الذي نحياه، أن النخبة المثقفة في العالم الإسلامي، لا تعرف إلا القليل من فكر مالك وإسهاماته الثقافية، فما بالنا بالقاعدة الشبابية التي تجهله كلية.

3 - نحن نشترك مع مالك في اعتباره الحضارة، أهمَّ المشكلات التي ينبغي أن تثار على صعيد الممارسة الفكرية الإسلامية المعاصرة، لأن مالك يعزي تخلف العالم الإسلامي، لغياب كيانه الحضاري.

4 - إن الواقع الاستعماري المرير الذي عاشته الجزائر، قد أثَّر أيَّما تأثير على توجهات مالك الفكرية، حيث تجلت في مؤلفاته حرارة المأساة التي عاشتها الجزائر المجاهدة.

5 - إن معاناته الخاصة من هذا الواقع، كمفكر مسلم، تمثلت في موقف القوى الاستعمارية التي حالت دون تحقيق طموحاته لبني وطنه، بالإضافة إلى أنه كمواطنٍ مسلمٍ، قد حورب هو وأسرته في وظائفهم وحياتهم العملية.

6 - لقد رصد مالك الواقع الإسلامي، بكل ما يحمل من جهل وفقر وتخلفٍ من خلال رؤية تحليلية، وبصيرة ناقدة، وهو ما يؤكد ارتباطه بواقع العصر وبحاضر المسلمين.

7 - إن تصويره وتحليله لنفسية الاستعمار الغربي قد فضح أساليب الاستعمار

وبيَّن أهدافه في القضاء على الهوية الإسلامية.

8 ـ ومن ناحية أخرى، كشف ابن نبي عن مكمن الداء الذي جعل الفرد المسلم، يستسلم لأساليب الغزو الاستعماري والثقافي، وذلك من خلال تحليل نفسية الفرد المسلم التي كونت لديه القابلية لهذا الغزو والاستعداد الداخلي للتخلي عن قيمه وذاتيته، وعدم مجابهة ذلك اللون من الاستعمار.

9 ـ إن معايشته للحضارة الغربية، وتعمقه في فهم مسارها وتاريخها، كان سبباً في رفضه لأن تكون بديلاً لقيم أمته وتراثها الحضاري، ومن خلال هذا الوعي بالذاتية الغربية، أراد أن يوجه المسلم المعاصر، إلى خطورة تقليده وتمسكه بقيم الغرب وثقافته.

10 ـ لقد صاغ مالك اجتهاداته الفكرية في إطار التمسك بالذاتية الإسلامية، واعتبر أن أيَّ تناول حضاري لمسلم القرن العشرين، لا يمكن أن يتمَّ في غياب المقومات العقيدية والفكرية، التي صاغت وبلورت التجربة الإسلامية في التاريخ.

11 ـ إن انطلاقه في صياغاته لمشكلات الحضارة، من استقراء أحداث ووقائع الحضارة الإسلامية، محاولاً الكشف عن القوانين التي يمكن من خلالها استيعاب منحنيات التقدم والسقوط في المسار الحضارى الإسلامي، يعطي لاجتهاداته قيمة خاصة.

12 ـ إن قيمة المفكر تمتحن بامتحان بصيرته لمعرفة قدرتها على استيعاب حقائق عصره الخاص، وهذه هي وسيلتنا الوحيدة لمعرفة، ما إذا كان «مالك بن نبي» مجرد مهندس ذكي للمناهج والأفكار، أم أنَّه الروح الصادقة لعصره والمعبرة عن نفسها بإنجازاته وبديهته ووجدانه، فالمفكر الذي لا يستطيع أن يفهم الواقع، ويسيطر عليه، لن يصبح أبداً مفكراً عاملاً على خدمة أمته، وفي هذا الصدد، فقد استوعب مالك معظم علوم عصره، من خلال رؤية نقدية وتحليلية وقد تبدَّى، ذلك بوضوح في منهجيته وصياغاته الفكرية.

13 ـ وبهذا بدا لي بوضوح أنَّ مالك بن نبي هو أبرز مفكر إسلامي في العصر الحديث، عنى بقضية الحضارة، بعد أن عنى بها ابن خلدون في سالف الزمان، وقد أدَّى هذا إلى اختياري لهذا الموضوع.

إننا نطرح اجتهادات مالك بن نبي ومفاهيمه حول الحضارة، لكي نؤكد على أنَّ الفكر الإسلامي، يملك طاقات كبرى لحماية الشخصية المسلمة من الذوبان،

ضمن «الأيديولوجيات» والمذاهب المختلفة، ولذلك فكل محاولة يراد بها إبعاد هذا الفكر عن واقع الحياة، تصبح بغير ذي جدوى، لأن واقع الأمة الإسلامية وتاريخها، يؤكدان عكس ذلك، حيث كان للإسلام، دائماً إيجابية المبادرة باتقاء عثرات الأمة طوال تاريخها، ومواجهة كافة تحديات الغزو والعلمنة والتغريب، لذلك يجب فتح باب الاجتهاد أمام أية محاولة فكرية إسلامية واعية، تسعى لقهر وتفتيت كل محاولات الإذابة الثقافية، ومحاولة فرض النماذج الحضارية الأخرى على الكيان الحضاري للأمة المسلمة.

فحقيقة الفكرة الإسلامية، واقع صامد، وكائن موجود في عمق الشخصية والمحيط ـ الاجتماعي للإنسان ـ المسلم، وهي تستجيب دائماً لطموحات الإنسان المتجددة شرط التفاعل مع هذه الفكرة عقيدة وأخلاقاً وحضارة.

ـ فكيف صاغ «مالك بن نبي» فلسفته حول الحضارة؟

ـ إنَّ الإجابة على هذا السؤال، يمكن معرفتها من خلال الفصول السبعة التي تضمنها موضوع الدراسة، والتي تبدأ بتمهيد يتضمن الدراسات السابقة عن فكر مالك بن نبي، وسيرته، ومؤلفاته، أما فصول الرسالة فتحتوي على المعالجات الآتية:

ـ الفصل الأول: معرفة العلاقة الكائنة بين الفكر الفلسفي، وبين قضية الحضارة، وهي محاولة للتعرف على مبحث «فلسفة الحضارة» وأهميته في تاريخ الفكر، كما نحاول من خلاله بيان الأهمية التي يوليها «مالك» لقضية الحضارة.

ـ الفصل الثاني: عرضٌ لفلاسفة الحضارة الذين تعرض لهم مالكٌ في مؤلفاته، وبيان أوجه التأثير والتحليل والنقد التي أولاها مالك لفكر هؤلاء حول قضية الحضارة.

ـ الفصل الثالث: تناولنا فيه نظرية الدورة الحضارية، مع بيان وجهها التاريخي، وتفصيل محاورها عند مالكٍ، باعتبارها أهم نظرياته حول الحضارة.

ـ الفصل الرابع: إبراز أهمية القيم الدينية والأخلاقية وفق اجتهادات مالكٍ الفكرية.

ـ الفصل الخامس: عرضٌ لمصطلح الفعالية في الممارسة الحضارية، والبحث عن الوسائل والسبل التي تميز النشاط الحضاري، وتمكنه من الإنجاز والإيجابية.

ـ الفصل السادس: وفيه عرضنا لرؤية مالكٍ حول حضارة الغرب.

ـ الفصل السابع: رؤية، تطبيقية، لاجتهادات ابن نبي حول فلسفته في الحضارة على الواقع الحضاري للعالم الإسلامي الحديث.

ثم نختتم البحث بإبراز أهم النتائج التي توصلنا إليها من دراسة وتحليل فكر «مالك بن نبي» حول فلسفة الحضارة.

وندعو الله تعالى أن يكون هذا البحث خالصاً لوجهه تعالى في سبيل إثراء الفكر الإسلامي المعاصر، كما نتمنى أن يكون حافزاً للشباب المسلم وللنخبة المثقفة من العالم الإسلامي، للتعرف على فكر مالك بن نبي واجتهاداته حول المسألة الحضارية، وهو أمر لا نبالغ إذا قلنا أن العقل المسلم في ظل الصحوة الإسلامية المعاصرة، لم يتعرف التعريف الكافي على ابن نبي وجهوده الفلسفية والحضارية، وما يمكن أن تسهم به من مواجهة العديد من القضايا والمحاور المثارة على صعيد الفكر المعاصر من عالمنا العربي والإسلامي.

فهل تستطيع سطور هذا الكتاب أن تسهم ـ بقدر ولو ضئيل ـ من شحذ العقل المسلم لإقامة جسور الحوار والتواصل حول فكر مالك بن نبي؟

وبالله التوفيق

د. سليمان الخطيب
مدرس الفلسفة الإسلامية ـ كلية الدراسات العربية
جامعة المنيا

تمهيد

يتضمن التمهيد الذي نقدمه في مستهل دراستنا عن «مالك بن نبي» ، نقاطاً ثلاثاً، تشمل: أولاً: الدراسات السابقة التي تناولت فكره، ثانياً ـ سيرته، ثالثاً ـ مصنفاته.

أولاً ـ الدراسات السابقة عن فكر مالك بن نبي

تتعدد الدراسات حول فكر «مالك بن نبي» وكتاباته، فمنها : ما أنجز في شكل دراسات علمية وتم نشره، ومنها: ما تناوله بصورة سريعة ومبتسرة ضمن بعض الكتابات وهذه الدراسات بحسب ترتيبها الزمني:

أ ـ الدراسات العلمية المتخصصة:

1 ـ **الأسس التربوية للتغير الاجتماعي عند مالك بن نبي**: إعداد الدكتور: «علي حسن القريشي»، ماجستير: كلية التربية: جامعة عين شمس: 1403 هـ ـ 1983 م، غير منشورة.

وقد وفق الباحث في دراسته حول استجلاء المفاهيم والقضايا التربوية التي تعرض لها مالك بن نبي في عطائه الفكري، من خلال بعض التيارات الاجتماعية والإصلاحية، المتواجدة بالساحة العربية، والتي حاولت إيجاد صيغة لقضية التغيير الاجتماعي، في العالم العربي خلال النهضة الحديثة.

وقد تضمنت الرسالة سبعة فصول، رتبت كالآتي:

الفصل االأول ـ الإطار العام للبحث.
الفصل الثاني ـ مالك بن نبي وعصره.
الفصل الثالث ـ الاتجاهات التغييرية في العالم العربي وأسسها التربوية.
الفصل الرابع ـ التغيير الاجتماعي وأسسه التربوية العامة عند ابن نبي.
الفصل الخامس ـ الثقافة المربية وعملية التغيير الاجتماعي عند ابن نبي.
الفصل السادس ـ التربية الاجتماعية وعملية إعادة البناء عند ابن نبي.
الفصل السابع ـ تقويم الفكر التربوي عند مالك ابن نبي.
الخاتمة

2 ـ **مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً:** إعداد الدكتور: أسعد السحمراني دكتوراه في الدراسات الإسلامية كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية بيروت: دار النفائس: ط 1 : 1404 هـ ـ 1984 م.

وقد حاول الباحث في دراسته، عرض المشروع الإصلاحي لابن نبي، والمتمثل في موقفه من الاتجاهات الإصلاحية في العالم الإسلامي الحديث، وتتشابه هذه الدراسة مع الدراسة السابقة في التركيز على الجوانب الإصلاحية.

وتتكون الدراسة من أربعة فصول، ترتيبها كالتالي:

الفصل الأول ـ شخصية مالك وآثاره.
الفصل الثاني ـ الواقع الجزائري وإرهاصات الثورة.
الفصل الثالث ـ تقرير الواقع ومؤشرات المستقبل.
الفصل الرابع ـ الثورة الفكرية طريق الحضارة.
الخاتمة

3 ـ **المصادر الدينية والفلسفية في موقف مالك بن نبي من فلسفة الحضارة:** إعداد: زينب أحمد سعد مكارم، ماجستير: فلسفة: كلية الآداب: جامعة القاهرة: 1406:46 هـ ـ 1986 م، «غير منشورة».

في هذه الدراسة، لم تتعرض الباحثة لفلسفة الحضارة عند مالك، إلا في الفصل الثالث من الدراسة المكونة من أربعة فصول، ولم تكن معالجة الباحثة سوى تجميع لبعض آراء «مالك» حول هذه المسألة، دون أدنى رؤية نقدية أو تحليلية

لآرائه، بالإضافة إلى افتقاد المعالجة إلى قياس فكر مالك حول الحضارة وفق المنظور الإسلامي أو لموقف الإسلام من مفهوم الحضارة، لأن المفروض في دراسة تتناول عرض آراء مفكر مسلم، أن يتم ذلك التناول من خلال المفاهيم الإسلامية الصحيحة قرآناً وسنّة، وهذا أمر يجب أن نسلم به في البحوث الخاصة بالفكر الإسلامي.

هذا من ناحية، ومن ناحية الأصول الدينية التي أثرت في فكر مالك، فنجد أن الباحثة قد توصلت إلى أن الدعوة الوهابية التي ظهرت في شبه الجزيرة العربية، وما انطوت عليه من مبادىء تتصدر قائمة مصادر فكر مالك بن نبي، مع أن شمولية ومنهجية فكر مالك، تتجاوز حدود الدعوة الوهابية. هذا بالإضافة إلى أن علاقة مالك بالفكرة الوهابية، لم تتجاوز سوى قدر من الآمال والتطلعات التي اعترته في فترة الشباب، ضمن أحلامه بالسفر إلى العربية السعودية للعمل وزيارة الأماكن المقدسة.

أما بخصوص المصدر الفلسفي الذي تعرضت له الباحثة، حول فكر مالك الحضاري، فإنها تعزيه إلى «ابن خلدون» وكفى، مع أن «مالك بن نبي»، قد وقف من ابن خلدون وقفة نقدية، ولم يكن مردداً لأفكاره، ولعل الذي يجمع مالكاً بابن خلدون هو اهتمامهما المشترك بالمسألة الحضارية ومنظورهما الإسلامي كما أشرنا في المقدمة، وإن كان ذلك لا ينفي التأثر به، فتلك مسألة تدرج ضمن استمرارية وتواصل حلقات الفكر الإسلامي قديمه وحديثه. كما لم تحاول الباحثة التعرض لفلاسفة الحضارة الغربيين، الذين ذكرهم مالك وتعرض لهم في فلسفته الحضارية، لأن حياته في الغرب، كان لها تأثير على تكوينه العلمي والمنهجي، فكان من الضروري التعرض لهذا الجانب الهام من تكوينه الفكري، وهو ما لم يرد عنه ذكر في البحث.

ب ـ دراسات تعرض أصحابها بصورة عامة لفكر مالك:

1 ـ **الفكر والثقافة المعاصرة في شمال أفريقيا**: أنور الجندي: القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر: 1965.

2 ـ **أعلام القرن الرابع عشر الهجري**: أنور الجندي: المجلد الأول: أعلام الدعوة والفكر: دار الأنصار: بدون.

3 ـ **الفكر الإسلام المعاصر**: غازي التوبة: بيروت: بدون.

4 ـ **شخصيات إسلامية معاصرة**: إبراهيم البعثي: جـ 2 ,1972: القاهرة: دار الشعب.

5 ـ **نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي(كتيب)**: عمر كامل مسقاوي: دمشق: دار الفكر: ط 1: 1979.

6 ـ **أسس مفهوم التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث**: د. فهمي جدعان: بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر: ط 1: 1979.

ويجب أن نلاحظ أن هذه المراجع جميعها (باستثناء مسقاوي)، تعرضت لمالك في أجزاء محدودة ضمن هذه المؤلفات، ولم يفرد أي منهم دراسة متخصصة حوله.

ويضاف إلى ما سبق بعض المقالات القليلة التي نشرت عنه في بعض الدوريات.

وبهذا نتبين أن التأصيل الإسلامي لفكر مالك بن نبي، وخاصة نظريته في الحضارة، غائبة عن ساحة الفكر الإسلامي، وهذا ما جعلنا نتجه إلى محاولة تناول «فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي»، انطلاقاً من تبيّن المصادر الإسلامية الصحيحة قرآناً وسنة التي ينطلق منها، وهو أمر لا نغالي إذا قلنا أنه لم يتناول حتى الآن ضمن أطروحات الفكر الإسلامي المعاصر، وخاصة في مجال فلسفة الحضارة.

هذا فيما يتعلق بالنقطة الأولى وهي الدراسات السابقة عنه.

ثانياً: مصنفات مالك بن نبي

تميز إنتاج مالك بن نبي بالغزارة والتنوع، وقد كتب مؤلفاته بالفرنسية والعربية وقد ترجمت جميع مؤلفاته المكتوبة بالفرنسية إلى العربية، ولمؤلفاته أكثر من طبعة بين القاهرة ودمشق والجزائر، على نحو ما سنتبين ذلك فيما بعد، ومن واقع مؤلفاته نتبين أن كتاباته قد بدأت منذ أواخر الأربعينات حتى قبل وفاته بعام واحد أي عام 1972 وعدد مؤلفاته يتجاوز الثمانية عشر كتاباً، وقد وفقنا الله في الاطلاع عليها جميعاً، عدا قصته المسماة «لبيك» والتي كتبها عن ذكرياته في موسم الحج، وقد صاغها في قالب أدبي، بالإضافة إلى كتاب آخر لم ينشر، عنوانه «مجالس دمشق».

والطريقة التي صنفنا بها مؤلفاته، لم يسبق أن تناولتها الدراسات السابقة والخاصة بفكر مالك.

أ ـ التصنيف بحسب الموضوعات:

ومن خلاله نعمد إلى التعريف بكل مصنف ومكان نشره وطباعته، وذلك رغبة في إثبات مضمون هذه المصنفات لمن لا يملك الاطلاع عليها.

ب ـ التصنيف الزمني:

وهو تصنيف تتبعي، وذلك اعتماداً على مقدمات مالك الداخلية لهذه الكتب.

1 ـ التصنيف بحسب الموضوعات:

الموضوع الأول: هو ما يمكن أن نطلق عليه «رؤية تحليلية لمشكلات العالم الإسلامي»، وفي هذه المؤلفات التي تدخل ضمن هذا الإطار يحاول مالك بن نبي تسليط الأضواء على أهم عوامل التخلف وأشكاله في العالم الإسلامي، وهذه المؤلفات هي:

بين الرشاد والتيه: وهو كتاب ضم مقالات كتبها الأستاذ مالك، ونشر معظمها في جريدة الثورة الأفريقية، إثر عودته إلى الجزائر بعد الاستقلال في الستينات، وقد جمعها ـ رحمه الله ـ في صيف 1972، وترجمها إلى العربية، وهذه المقالات تعكس أحداث الستينات في العالم العربي والإسلامي، وهي تطرح مشاكل العالم الثالث بعد الاستقلال السياسي، فتسلط عليها أضواء كاشفة تبرز أبعادها وتنير طريق الكفاح من أجل القضاء عليها. والكتاب نشر بدار الفكر بدمشق: 1398 هـ ـ 1978 م ـ قطع متوسط ويحتوي على 176 صفحة.

وجهة العالم الإسلامي: يؤكد الأستاذ محمد المبارك في مقدمته للكتاب، أن مالكاً يبحث المشكلات المشتركة للعالم الإسلامي بمجموعه، فيستعرض تاريخها منذ ظهور الإسلام والمراحل التي مرت بها، ثم يقف بنا طويلاً في المرحلة الحاضرة من مراحل الإنسانية، ليدلنا على هذه الرقعة من العالم التي تمتد من مراكش إلى أندونيسيا...

ويؤكد مالك في صدر الكتاب أن صناعة تاريخ العالم الإسلامي لم تعد من مهمة المؤتمرات الخارجية، التي قعدت به إلى حين عن التطور والازدهار، وإنما من العمل الصامت المضني المنبعث من حركته الداخلية.

والكتاب ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين، ونشرته دار الفكر، بدمشق، 1402 هـ ـ 1981 م وهو من القطع المتوسط وعدد صفحاته 173.

تأملات: وهذا الكتاب قد صدر قسم منه عام 1960 تحت عنوان حديث في

البناء الجديد وقسمه الآخر صدر عام 1961 تحت عنوان «تأملات في المجتمع العربي» ثم تم طبعه بحيث ضم الكتابين معاً، لأن مالك شاء أن يعطي لتأملاته شمولاً يتلاءم مع نطاقها، فهو إذا تحدث عن المجتمع العربي، فإنما يعالج الظواهر المرضية التي انتظمت العالم المتخلف من أقصاه إلى أقصاه، وإذا تحدث عن بناء جديد، فإنما يبرز الحاجة إلى حضارة تنقل البلاد المتخلفة إلى مستوى المشاركة في مسيرة العالم، لذا سمي بتأملات، يدخل في نطاقها المجتمع العربي، كما يدخل العالم الإسلامي، والعالم المتخلف في عمومه.

وقد نشرته دار الفكر، بدمشق، ط 3 : 1977 م، ط 1 : 1961 م وط 2 : 1969، وهو من القطع المتوسط وعدد صفحاته 216.

فكرة كومنولث إسلامي: يرى مالك في هذا الكتاب أن الكومنولث الإسلامي ضرورة تاريخية، تدعو الشعوب الإسلامية إلى العودة إلى حلبة التاريخ لا في صورة إمبراطورية، ولكن في صورة حضارة، ولا يكون مجرد تنظيم اقتصادي سياسي، نظراً لصورة جديدة لتوازن القوى في العالم، بل يجب أن يكون مع ذلك نظماً أخلاقياً وإشعاعاً روحياً لمواجهة الأزمة الاجتماعية، داخل العالم الإسلامي.

وقد نشرته مكتبة عمار بالقاهرة: 1391 هـ ـ 1971 م وهو من القطع الصغير وعدد صفحاته 127.

دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين: ويتضمن هذا الكتاب نصاً لمحاضرتين ألقاهما مالك، إحداهما بمدينة دمشق برابطة الحقوقيين في مايو، 1972 تحت عنوان «دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين»، والمحاضرة الثانية ألقاها في مسجد المرابط بدمشق في نفس الشهروالسنة تحت عنوان: **«رسالة المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين»**.

يقول الأستاذ عمر كامل مسقاوي عن هذا الكتاب: «في بداية السبعينات أحس مالك كأنما أوشكت مسيرته على طريق الرسالة تبلغ الأجل الذي أجله الله لها، فمر ببيروت عام 1971 ثم بطرابلس بلبنان، وأودعني ـ رحمه الله ـ وصية سجلها في 16 ربيع الثاني 1391 هـ الموافق 10 يونيه 1971 في المحكمة الشرعية في طرابلس حملني فيها مسئولية الحفاظ على أفكاره والإذن بنشر كتبه: «مقدمة كتاب دور المسلم» والوصية تتصدر كل المؤلفات التي أعاد نشرها وطباعتها الأستاذ: «مسقاوي» بدار الفكر بدمشق وبيروت.

ويرى الأستاذ «مسقاوي» أن هذه وصية تركها مالك بن نبي في ضمير أجيال

تتلمس الخروج من أزمتها الراهنة وما نقول فيها ونحن نبلغها إلا كما قال الرسول ﷺ: «رب مبلغ أوعى من سامع».

والمحاضرتان نشرتهما دار الفكر في كتاب واحد: دمشق: 1398 هـ ـ 1978 وهو من القطع الصغير ويحتوي على 62 صفحة فقط.

الموضوع الثاني: شروط ومقومات الحضارة: ومن هذه المؤلفات:

شروط النهضة: يبين فيه مالك أهم شروط تركيب الحضارة ويركز فيه على الدور الذي تلعبه الفكرة الدينية، كمركب من عناصر التاريخ، وكحقيقة يؤيدها تاريخ الحضارات.

نشر بدار الفكر، دمشق، 1399 هـ ـ 1979، وقد ترجمه كل من الدكتور: **«عبد الصبور شاهين»** والأستاذ **«عمر كامل مسقاوي»**. وهو من القطع المتوسط وعدد صفحاته 159.

ميلاد مجتمع: هذه الدراسة تشمل في الواقع بمقتضى هذا العنوان، وبصورة منهجية المفاهيم النظرية التي ترجع إليها العناصر التاريخية الخاصة بـ «ميلاد مجتمع».

ويرى مالك أننا نريد أن نعطي للقارىء العربي والمسلم فرصة التأمل في هذه المرحلة من تاريخ المجتمع، حين يولد، أو حين ينهض، وذلك عن طريق تمسكه بالمبادىء التي شيدت البناء الحضاري الإسلامي.

الموضوع الثالث: يتناول تحليل بعض القضايا الخاصة بالفكر والثقافة في العالم الإسلامي:

مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: ويرى مالك أنه لا يقدم في هذا الكتاب دراسة لمشكلة الفكر في العالم الإسلامي، بل على العكس، إنه يحاول الاكتفاء بالقاء الضوء على معالمها وتركيبها الخاص.

والكتاب ترجمة: «محمد عبد العظيم علي»، وقد نشرته مكتبة عمار، القاهرة: 1391 هـ ـ 1971 م. وهو من القطع الصغير، وعدد صفحاته 219.

مشكلة الثقافة: إذا كان قد جرى العرف عند الحديث عن الثقافة أن تقتصر مشكلتها في ذهن القارىء على قضية الأفكار.

فالحق أن المشكلة هي كذلك في جانب من جوانبها، ولكن الثقافة لا تضم

في مفهومها الأفكار فحسب، وإنما تضم أشياء أعم من ذلك كثيراً، تخص أسلوب الحياة في مجتمع معين من ناحية، كما تخص السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع من ناحية أخرى، وهو من القطع المتوسط وعدد صفحاته 128.

وفي الطبعة الثانية للكتاب التي صدرت 1971، أضاف مالك فصلاً جديداً بعنوان: «الأزمة الثقافية» يحاول فيه أن يحدد بعض أوجه الصعوبات التي تجابه القارىء المسلم في مسيرته الفكرية. والكتاب نشرته دار الفكر بدمشق، بدون تاريخ، ط 1.

إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث: ويرى مالك أن علينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية واستقلالنا في ميدان الأفكار، حتى نحقق بذلك استقلالنا الاقتصادي والسياسي.

والكتاب نشرته مكتبة عمار، القاهرة، 1970 م، وعدد صفحاته 62 وهو من القطع الصغير.

الموضوع الرابع: الشخصية الاستعمارية والتمهيد للثورة الجزائرية ومؤلفاته:

آفاق جزائرية: وهو مكون من ثلاث محاضرات، يجمع بينها أنها ألقيت جميعها، في الجزائر، وهذه المحاضرات هي: ـ على التوالي ـ مشكلة الحضارة، ومشكلة الثقافة، ومشكلة المفهومية. وقد نشرته مكتبة عمار، ط 2، القاهرة، 1971، وهو من القطع الصغير وعدد صفحاته 180.

في مهب المعركة وإرهاصات الثورة: وهو مجموعة مقالات كتبها الأستاذ: «مالك» في باريس في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات، وحينما لجأ إلى القاهرة عام 1956، بدا له أن يترجم هذه المقالات وينشرها بالعربية، فكانت الطبعة الأولى عام 1961، وقد سمى مجموعة المقالات هذه: «في مهب المعركة» باعتبارها إرهاصاً للثورة الجزائرية وتسويغاً لدوافعها.

ويرى «مالك» أن هذه المقالات، تتضمن هذه العناصر التي تكون مادة الصراع الفكري وواقعه اليومي، الواقع الذي يريد الاستعمار أن يسدل عليه ستاراً من الظلام، حتى يبقى الرأي العام في قيود لا تراها إلا عين بصيرة.

الصراع الفكري في البلاد المستعمرة: وهو أول كتاب لمالك بالعربية مباشرة، يتناول فيه بعض المواقف الشخصية للكاتب في البلاد المستعمرة، كما

يتحدث فيه عن أوضاع تلك البلاد، وعلاقتها بالاستعمار وأساليبه في السيطرة والغزو، وقد نشرته دار الفكر بدمشق، بدون تاريخ، وعدد صفحاته 127 من القطع المتوسط.

الموضوع الخامس: وهو في إطار المعالجة السياسية لدول العالم الثالث: وفيه:

ـ **فكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**: ويعتبر مالك أن مؤتمر باندونج كان قطعاً في نظر المختصين بالسياسة العالمية، من أهم الظواهر السياسية التي برزت في العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية، وقد نشرته دار الفكر، دمشق، 1402 هـ ـ 1981 م، وعدد صفحاته 263 وهو من القطع المتوسط.

الموضوع السادس: بيان الأساس العقائدي والأخلاقي لعالم الاقتصاد في الإسلام:

ـ **المسلم في عالم الاقتصاد**: يرى مالك أن المختصين بالاقتصاد يوجهون العتاب أو اللوم إلى الفقهاء، ويرمونهم أحياناً بالجمود، ويجب أن ننزه فقهاءنا عن هذا العقاب، ونقول: إنه ليس من اختصاصهم أن يدلوا على الحلول الاقتصادية سواء مستنبطة من القرآن والسنّة، أو غير ذلك، وإنما اختصاصهم أن يقولوا في شأن الحلول التي يقدمها أهل الاختصاص هل هي تطابق أو لا تطابق الشريعة الإسلامية. وقد نشرته: دار الفكر، دمشق، بدون تاريخ، وهو من القطع المتوسط وعدد صفحاته 111.

الموضوع السابع: يتعلق بقضية الإعجاز القرآني وعلوم التفسير: ويمثلها:

ـ **الظاهرة القرآنية**: وفيه يدرس مالك تطور نظرتنا إلى قضية الإعجاز القرآني، ليضع للشباب ضوابط تمسك في نفسه عروة العقيدة.

وقد ترجمه د. «عبد الصبور شاهين» ونشرته دار الفكر، دمشق، 1402 هـ ـ 1981 م وهو من القطع المتوسط، وعدد صفحاته 287.

الموضوع الثامن: يتعلق بالسيرة الذاتية لمالك بن نبي: ويتكون من:

ـ **مذكرات شاهد القرن**: ويتكون من جزئين: الجزء الأول بعنوان «الطفل» وقد ترجمه مروان القنواتي، والجزء الثاني بعنوان «الطالب» وقد ترجمه مالك بنفسه

في رمضان 1389 هـ، وقد نشرته دار الفكر، بيروت، 1970 ويتكون الجزء الأول من 270 صفحة، والثاني من 318 وكلاهما قطع متوسط. والجزء الثالث وقد أطلق عليه مالك «الأستاذ» في مؤلفاته، لم ينشر على الإطلاق.

2 ـ التصنيف الزمني

وقد حاولنا أن نعتمد في بيانه، على مقدمات مالك نفسه لمؤلفاته، حيث تبين لنا أن العلاقة بين تاريخ الكتابة وتاريخ النشر غير متفقة، وقد يكون ذلك أمراً طبيعياً يخص مجال النشر والتأليف، ولكننا أردنا أن نسجل ذلك عملاً بأمانة التحقيق العلمي لمفكر مسلم، اتسمت كتاباته بالدقة والمنهجية.

1 ـ فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، القاهرة، 1956 م.
2 ـ مشكلة الثقافة، القاهرة، 1959 م.
3 ـ وجهة العالم الإسلامي، القاهرة، 1959 م.
4 ـ الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، القاهرة، 1960 م.
5 ـ شروط النهضة، القاهرة، 1960 م.
6 ـ في مهب المعركة وإرهاصات الثورة، القاهرة، 1961 م.
7 ـ تأملات، القاهرة، 1961 م.
8 ـ الظاهرة القرآنية، القاهرة، 1961 م.
9 ـ ميلاد مجتمع، القاهرة، 1962 م.
10 ـ آفاق جزائرية، الجزائر (العاصمة)، 1964 م.
11 ـ مذكرات شاهد القرن، الجزائر، 1965 م.
12 ـ إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، 1970.
13 ـ فكرة كومنولث إسلامي، الجزائر، 1971 م.
14 ـ بين الرشاد والتيه: الجزائر، 1972 م.
15 ـ المسلم في عالم الاقتصاد، بيروت، 1972 م.
16 ـ دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دمشق، 1972.
17 ـ مجالس دمشق، لم ينشر.
18 ـ لبيك، قصة لم تنشر.

والكتب الآتية هي التي طبعت في القاهرة ودمشق، فقبل وصيته نشرت له مكتبة عمار ما هو آت قبل طباعته في بيروت ودمشق.

1 ـ شروط النهضة.

2 ـ فكرة الإفريقية .
3 ـ الظاهرة القرآنية .
4 ـ وجهة العالم الإسلامي .
5 ـ مشكلة الثقافة .
6 ـ الصراع الفكري في البلاد المستعمرة .
7 ـ فكرة كومنولث إسلامي .
8 ـ تأملات .
9 ـ في مهب المعركة .
10 ـ إنتاج المستشرقين .

ونضيف عدداً من المؤلفات الأخرى لمالك بن نبي ، أخبرنا بها الأستاذ الدكتور عبد الحليم عويس، وهذه المؤلفات هي :

ـ أنقذوا الجزائر سنة 1957 م .
ـ الإسلام والديمقراطية 1968 م .

وأضاف سيادته أن قصة لبيك قد تم نشرها سنة 1948 م .

الفصل الأول

الفلسفة والحضارة

هنـاك العديـد من المحاور التي يمكن من خـلالها تنـاول العلاقـة بين كل من الفلسفة والحضارة فمن الممكن رصد التتابـع الزمني لتـطور مبحث فلسفة الحضـارة في تاريخ الفكر الفلسفي، سواء عن طـريق المنهج التتبعي للمـدارس والاتجاهـات المختلفـة أو عن طريق الـدراسة المـوضوعيـة لعدد من القضـايا التي تمثـل عناصـر البحث، وكـلا المحورين، التتبعي والمـوضـوعي، لا يمكن تنـاولهمـا إلا في إطـار فلسفة التاريخ، وإذا كان المحور الموضوعي يمثل دراسة الحضارة كمبحث فلسفي، فإن هناك إطاراً آخر لا يقل أهمية عن هذا المحور، بل يرتبط به ارتباطاً جوهرياً، ألا وهو: أهمية الحضارة كبناء إنساني أفرزته الثقافات المختلفة عبر التاريخ بالإضـافة إلى خصوصية الكيانات الحضارية حيث شكلت كل حضارة كياناً متميـزاً أسهم بدوره في مسيرة الإنسان عبـر التاريـخ، مبلوراً صيغاً عـديدة للتفـاعل الحضـاري والثقافي بين البناءات الاجتماعية والفكرية المختلفة.

ومن نـاحية اللغـة والاصطلاح، كثيـراً مـا تتـداخـل ألفـاظ مثـل: «الحضـارة» و«المـدنية» و«الثقـافة»، لمجـرد كونهـا كلمات شـائعة، كثيـراً ما تتـردد في كتابـات المفكـرين، والفلاسفـة، وعلماء الاجتمـاع، وغيرهـم، وتتـردد هذه الكلمـات بوعي وبغير وعي أيضاً، حتى أن البعض يستخدمها على أنهـا تحمل معـاني واحدة، حيث يمكن استخـدام كل لفظ مكـان الآخر، دون أي تمييـز، ودون مراعـاة لمنطق اللغـة والاشتقاق، بالإضافة إلى أن ذلك المنحى، ترفضه الكيانـات الحضاريـة المختلفة،

لأن كل حضارة في الحقيقة، تنطوي على قدر متنوع من عناصر عقيدية، وتاريخية واجتماعية، بشكل يثير ضرورة تناول كل حضارة ككيان خاص، حيث يكون لها رموزها الخاصة، التي تعبر عن نوازعها وطاقاتها، وهذه النفس، وتلك الرموز، هي التي تسيطر وتوجد نتاج الحضارة من أدب، وفن وفلسفة ومذاهب.

وإذا تتبعنا معنى الحضارة في اللغة والاصطلاح، سواء على مستوى الفكر العربي الإسلامي، قديماً وحديثاً، أو على مستوى الفكر الغربي[1]، يمكننا أن نستخلص الآتي:

«إن الحضارة تعني الإقامة في الحضر، في مقابل ساكن البادية، وذلك من ناحية اللغة، وأن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين كل من الثقافة والحضارة، حيث أن لكل حضارة ثقافتها الخاصة، وهذا ما يؤكده «مالك بن نبي»، حيث يقول: «إننا لا يمكن أن نتصور تاريخاً بلا ثقافة، لأن الثقافة هي الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، وهي الوسط الذي تتشكل فيه كل جزئية من جزئياته تبعاً للغاية التي رسمها المجتمع لنفسه، وهكذا يتركب التاريخ»[2].

وهناك بعض التعريفات التي تؤكد على أهمية البعدين الروحي والأخلاقي في الحضارة، في مقابل الجانب المادي، وهو ما اصطلح عليه باسم المدنية[3].

والحقيقة أن تعريف الحضارة ينحو في التركيز على البعدين: الروحي والأخلاقي الذي يشير إلى الحضارة في جانبيها المعنوي والثقافي، والبعد الثاني هو البعد المادي الذي يمثل طور المدنية، والمفهوم الإسلامي للحضارة لا يفصل بين القيم العقيدية والإيمانية التي تمثل الجانب الروحي في الحضارة، وبين الجوانب المادية والتقنية التي تمثل الحضارة في شقها المدني، الذي اصطلح على تسميته باسم المدنية، وهو ما يشير إليه مالك في تعريفه لمصطلح الحضارة حين يقول: «إن الحضارة يجب أن تحدد من وجهة نظر وظيفية، فهي مجموع الشروط، الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين، أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور،

---

(1) لم نشأ التعرض لمسألة الحضارة لغة واصطلاحاً بشكل متوسع، نظراً لطبيعة الفصل من الناحية المنهجية، وللمزيد، ينظر «أسس مفهوم الحضارة في الإسلام» للدكتور: سليمان الخطيب، رسالة ماجستير، منشورة بالزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1986، الفصل الأول.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 74, 73.

(3) سوف نتعرض لهذه التعريفات في الفصل التالي والخاص بفلاسفة الغرب حول قضية الحضارة.

أو ذاك من أطوار نموه[4].

ونحن نرتضي تعريف الحضارة وفق المفهوم الإسلامي، الذي يرى أن الإسلام يدعو إلى حضارة تنمو على المستويات الروحية الأخلاقية، والمادية العملية، شرط أن تكون خاضعة للقيم الآتية من عند الحق سبحانه وتعالى، أي: القيم الواردة في النصوص المنزلة: قرآناً وسنة.

الإطار الفلسفي للحضارة

لا شك في أن الدور الذي قامت به الفلسفة في مسيرة الحضارة الإنسانية، دور لا يستهان به، ولا يجوز التقليل من شأنه، فالفلسفة فوق كونها تعبيراً عن روح العصر، ومرآة صادقة لسلبياته وإيجابياته وتناقضاته، فإنها من ناحية أخرى، تسهم في فعالية وشحذ القدرة الفكرية والثقافية للعقل الإنساني.

وإذا كنا نشير هنا إلى أهمية النشاط الفلسفي في تاريخ الحضارة، فإننا ـ ووفق المفهوم الإسلامي للحضارة ـ لا نعتبر الفكر الفلسفي في إطار التصور الغربي والعلماني، لا نعتبره الموجه الحيوي لدفع حركة الحضارة وشحذ الفعالية الإنسانية، حيث تظل العقيدة الإسلامية بأصولها كما جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، هذه العقيدة، هي محور الزاوية وحجر الأساس في الممارسة الحضارية للإنسان المسلم، ويظل الفكر الفلسفي ـ في الممارسة الفكرية الإسلامية ـ وسيلة جادت بها القريحة الإنسانية، وشكلت عنصراً هاماً من عناصر التكوين الثقافي للغرب، وهو ما لا ينكره العقل الإسلامي المنصف، ولكنه يضعه في حجمه الطبيعي، في إطار خصوصية الحدث الحضاري الإسلامي الذي كونته وشكلت أطره وحركته، قيم عقيدية وإيمانية وأخلاقية تختلف جذرياً عن منطلقات الفلسفة في الغرب.

ومن خلال تاريخ الفلسفة في الغرب، يمكننا التعرف على طبيعة الفكرة الفلسفية، من حيث نشأتها وتطورها، وتفاعلها مع غيرها من نتاج الفكر الإنساني، ذلك أن الفكر الفلسفي لا ينفصل عن بيئته الحضارية والتاريخية، بينما نستطيع في أي علم آخر أن نفصل بين موضوع العلم وتاريخه، فمثلاً: نستطيع الفصل في علم الفيزياء بين تاريخ هذا العلم، وبين ما يدرسه عالم الطبيعة المعاصر، ولكننا في نطاق الفكر الفلسفي، لا نستطيع أن نفصل بين تاريخ الفكر وبين النتاج الحاضر

(4) مالك بن نبي: آفاق جزائرية: ص 38.

للعقل الانساني في مجال الدراسات الفلسفية.

والتاريخ من المعارف الإنسانية التي تعتبر وثيقة الصلة بالفكر الفلسفي، لأن الفلسفة تلتقي بالتاريخ من خلال علاقات عديدة، وخاصة بعد انفصال العلوم الجزئية عنها.

إن تحديد موضوع الفلسفة في وضعه التقليدي الشائع، إن الفلسفة تشمل ثلاثة مباحث رئيسية، هي:

أ ـ الوجود «الأنطولوجيا» Ontalogy

ب ـ نظرية المعرفة «الابستمولوجيا» Epistemolagy

جـ ـ مبحث القيم «الاكسيولوجيا» Axiolagy

فهذه المباحث الثلاثة: ـ الوجود، والمعرفة، والقيم بمختلف فروعها ـ تمثل عند جمهرة الفلاسفة، الموضوع الرئيسي للفلسفة بمعناها التقليدي.

ولكن من مؤرخي الفلسفة من يلحق بها دراسات أخرى يجعلها فروعاً لها أو ذيلاً ملحقاً بها، وأظهرها:

1 ـ فلسفة العلوم.

2 ـ فلسفة القانون.

3 ـ فلسفة الدين.

4 ـ فلسفة التاريخ. . . . الخ[5].

وفلسفة التاريخ تهتم بتفسير وفهم مجرى التاريخ، في ضوء نظرية فلسفية معينة، وتضع لعلم التاريخ أساساً فلسفياً بتمحيص المنهج، الذي يصطنعه المؤرخون «تجريبياً أو استنباطياً أو مزاجاً منهما» ومناقشة وتحليل مضمون المصادر التاريخية، ودراسة المصطلحات العامة التي يستخدمها المؤرخون في تفسير الوقائع التاريخية، «كالعلية والفرض والقانون ونحوه» ولا تعني فلسفة التاريخ بمجرد سرد الوقائع وتفسيرها، بل ترى الإنسانية تسير بمقتضى قوانين ثابتة تتخطى الزمان والمكان ولا تجري وفق الأهواء أو المصادفات، ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ أن تكشف عن هذه القوانين التي تفسر تاريخ البشرية، وتتميز عن مهمة علم التاريخ بأنها أعم إذ أنها منهج عقلي يقوم على فرض الفروض ويبين مدى صحتها بأدلة تتمشى مع منطق الواقع، والاستدلال بأحداث الماضي على ميول الإنسان وأفكاره

(5) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، ط 6, 1976.

التي كانت حوادث التاريخ تطبيقاً لها، وتأويل الحوادث التاريخية في ضوء نظرية فلسفية، وهي تشبه فلسفة العلم من حيث أن كلتيهما تمكننا من تمحيص مناهج البحث «في العلوم أو في التاريخ، تمحيصاً نقدياً، لوضع المشاكل العامة التي لا يعرض لمعالجتها العلم أو التاريخ، وفي هاتين الوظيفتين ما يبرر قيام كل من هاتين الفلسفتين، بهذا يفسر التاريخ تفسيراً فلسفياً[6].

فمهمة فلسفة التاريخ تصبح إذن مهمة مزدوجة تتمثل في:

1 ـ الكشف عن النظريات الفلسفية التي تفسر مجرى التاريخ، وتأويل الأحداث التاريخية في ضوء تلك النظريات.

2 ـ الكشف عن القوانين التي تحكم مسيرة التاريخ في مجراه، وهذا يتطلب أو يقتضي السؤال عما إذا كانت هناك قوانين ثابتة في التاريخ؟

ومن أهم الأمثلة التي توضح بعض الأسس الفلسفية المتعلقة بالتاريخ: فكرة العناية الإلهية:

وقد سادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ في العصور الوسطى، وكان خير مثال لها القديس أوغسطين في كتابه «مدينة الله».

فكرة التقدم:

من خلال وحدة الجنس البشري.. ومن الأمثلة الدالة على هذه الفكرة، الفيلسوف الإيطالي «فيكو» في كتابه «العلم الجديد» ثم تلاه «هيرور» أول من جعل الاهتمام بفلسفة التاريخ موضوعاً أو مبحثاً مستقلاً عن علم التاريخ، ثم «هيجل» في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ»، وكل ذلك تم في إطار الفكر الغربي، وقد سبقهم جميعاً إلى خصوصية فلسفة التاريخ العلامة المسلم: «عبد الرحمن بن خلدون».

فكرة التطور:

وقد تم الربط بين فكرة التقدم في القرن التاسع عشر، وفكرة التطور التي ذهب إليها كل من داروِن وسبنسر، فقد ربط أوجست كونت في منتصف القرن التاسع عشر، بين النظرة الوضعية عنده وبين فكرة التطور، وذلك من خلال قانون الأطوار الثلاثة، أو المراحل الثلاث: اللاهوتية أو الدينية، والميتافيزيقية أو

---

(6) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، المرجع السابق، ص 92, 93.

الفلسفية، ثم الوضعية أو العلمية.

بعض المفاهيم المتعلقة بالتاريخ:

مفهوم الإنسان: من حيث أن التاريخ هو تاريخ الإنسان، حيث أنه صانع الأحداث التاريخية، ومن ناحية أخرى أن الإنسان هو الذي يكتب التاريخ ويؤرخ.

مفهوم الوعي: والمقصود به الوعي الإنساني بمعناه الواسع، حيث إن عمل المؤرخ لا بد وأن يعتمد على وعي ومعرفة ودراسة مستفيضة لكل الوثائق الخاصة بالأحداث التاريخية التي يدرسها وعلى وعي بالاتجاه الذي تتحرك فيه أحداث التاريخ - أي مسار التاريخ.

مفهوم الزمان: حيث إن فكرة الزمان فكرة أساسية وضرورية لفهم تتابع التاريخ من حيث تعاقب وترتيب أحداثه.

فكرة المسار: إذا كانت أحداث ووقائع التاريخ تحدث وفقاً لترتيب أو نظام معين، بحيث تنتظم في سياق معين، فهل هناك قوانين محددة، تحدد هذا الانتظام، والتتابع بين أحداث ووقائع التاريخ؟ وهل هناك علاقات أساسية ثابتة تربط بين هذه الأحداث مثل علاقة السببية وعلاقة التوالي وغيرها؟ فهناك من الفلاسفة من يرى للتاريخ مساراً محدداً، يتطور من خلاله أحداث التاريخ ووقائعه، وهناك من تصور هذا المسار تجلياً للروح المطلقة وهي تفضى مضمونها على مر الزمان، وعلى ذلك فالمسارعند هؤلاء الفلاسفة واحد محدد، ويمثل هذا الاتجاه الفيلسوف الألماني «هيجل».

وهناك من تصوره على شكل دورات أو دوائر، سواء كانت هذه الدوائر مقفلة - هي الحضارات المختلفة، كما هو الحال عند شبنجلر، أو دوائر يفضي بعضها إلى بعض ولها كما هو الحال عند فيكو[7].

لقد ارتبطت الفلسفة بالتاريخ ليس فقط من حيث هو تاريخ الفلسفة، أي: رصد تاريخ الفكر البشري وتقلباته، بل من حيث هو فلسفة التاريخ أي: التفكير في تطور التاريخ وحركته ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطور ويصف هذه الحركة. بل إن تاريخ الفلسفة ذاته ليس رصداً ميتاً للمذاهب والنظريات الفلسفية

---

(7) د. عزمي إسلام، في فلسفة العلوم الإنسانية، منشورات عالم الفكر، م 15، ع 3، ديسمبر، 1984، ص 261، وما بعدها.

عبر التاريخ دون رجوع إلى ظروفها التـاريخية، وتعبيرها عن روح العصـر، بل هي معـرفة التجـارب البشريـة الفرديـة والاجتماعيـة والتاريخيـة التي خـرجت منهـا هـذه الفلسفات، فتاريخ الفلسفة بهـذا المنظور هـو تاريـخ الإنسان في مـواجهة الـواقع، وحركة التاريخ، لذلك كان هناك نوع من تاريخ الفلسفة يقوم بالرصد الكمي لتاريخ الأفكار، بلا منظور أو قانون أو دلالة.

والمنهج الآخر، هو محاولة الدخول في أعماق التاريخ، والذهاب إلى ما وراء الأفكـار، لمعرفـة دلالاتها على عصـورها، وظـروف نشأتهـا والتجـارب الحيَّة التي وراءها، وصلتها بالمرحلة التي قبلها، وتمهيدها للمرحلة التي بعدها[8].

وبهـذا المعنى، يلتقي كل من الفلسفـة والتاريـخ، باعتبـار أن الفلسفة نفسهـا ظاهرة تاريخية، وتـاريخها يمكن كتـابته اعتمـاداً على التطور الثقـافي للمجتمعات، والفلسفة من حيث الشكل والمضمون تعد نشـاطاً حيـاً في الوجـود التاريخي، حيث تحدد الاتجاهات التاريخية، وهذه كلها تندرج تحت موضوعات التاريخ.

«بالإضافة إلى الطبيعة التاريخية للفلسفة، بوصفها حاجة حيوية لحـركة الفكـر في مساره، وإذا كان النشاط الفلسفي تاريخياً بطبيعته، فإن التاريخ فلسفي بـطبيعته. ذلك أن الفلسفة في التاريخ تمثل موضوع الجدل الحاضر، لأن التاريخ يتعـامل مـع واقعيـة الحياة الإنسـانية في الـزمن، ولأن الحركـة الأساسيـة أو الجـوهـريـة للحيـاة الإنسـانية، تكـون باتجـاه وجودهـا الشرعي، فـإن التاريـخ بنـاء على هـذا، يتضمن إمكانيات متعددة لا يمكن إدراكها إلا من خلال إمكانات الفكر الفلسفي.

ويشيـر مصطلح «فلسفـة التاريخ» إلى تأمـل النمـاذج والمعـاني، والأحـداث التاريخية، عند المؤرخين الفلاسفة، وكما يشير المصطلح نفسه، فإن هذا الفرع من الفكر البشري، وهـذا الاستخدام يتشـابه أيضـاً، بتعبير فلسفـة العلم، أنه يشمـل ما يعني المعرفة التاريخية، والمنطق التاريخي، إن ذلك على نحو ملائم، يشير بتـطور احتيـاجاتنـا إلى هذا الفـرع من فروع الفكـر، كمـا يجب أن نستخـدم المصـطلح، للإحساس بشكل أكثر تحديداً للتأمل بشكل عام.

وبالرجوع إلى الخصائص العامة للتقاليد الأوروبيـة الفلسفية، يمكننـا أن نفسر جـزئيـاً وجـود الآراء الفلسفيـة، التي تميـل إلى النـظر في العلوم الـطبيعيـة كمـادة لدراستها: كما أن المحك الخاص للعديد من مناهـج البحث، في الفكر التـاريخي

(8) المرجع السابق، ص 244.

قد اتخذ بالرجوع إلى نماذج علمية[9].

وفي إطار الفلسفة الغربية، يرى «كولنجوود» إن «فولتير» أول من اخترع هذه العبارة في القرن الثامن عشر، دون أن يقصد بها أكثر من عرض تحليلي أو علمي للتاريخ، وبتعبير أدق كان يقصد نوعاً من التفكير التاريخي يتقيد فيه المؤرخ بمقاييسه الخاصة بدلاً من الاعتماد على ما جاء في الكتب القديمة[10].

ويرى «ولش» أن المسألة الخاصة لصاحب الفضل في اختراع فلسفة التاريخ من المسائل المختلفة عليها، فهناك من يؤيد ذلك الفيلسوف الإيطالي «فيكو» 668 - 1744، وقد يذهب البعض بعيداً إلى مؤلفات القديس أوغسطين، ولأسباب عملية نستطيع أن نؤكد، بأن فلسفة التاريخ قد عرفت أول مرة كموضوع منفصل مستقل، في الفترة التي بدأت بنشر الجزء الأول من كتاب هردر 1784 **«أفكار للتاريخ الفلسفي للإنسانية»**، وانتهت بعد فترة وجيزة، بظهور كتاب هيجل الذي نشر بعد وفاته **«محاضرات في فلسفة التاريخ»** سنة 1837 والدراسة كما تصورها الفلاسفة في هذه الحقبة، كانت إلى حد كبير مسألة تأملية ميتافيزيقية، هدفها هو فهم سير التاريخ ككل، وذلك لإثبات أن للتاريخ وحده، وإذا أمكننا فهم الخطة، أمكننا إلقاء الضوء على تفاصيل سير الوقائع، وكذلك أن نعرف أن التاريخ يتبع طريقة تتفق مع العقل ولكن فلسفة التاريخ لم تنته بوفاة هيجل، وقد استمرت، وإن كان هذا الاستمرار في صورة تقليدية أخرى مختلفة على يد ماركس، ومارس الكتابة فيها الكثير من الفلاسفة بعد ذلك[11].

أهمية الوعي بالماضي في المعرفة التاريخية

يشار إلى القرن الثامن عشر على أنه عصر، التنوير، ويقصد بذلك سيادة فلسفة عقلية تجريبية مادية ترفض الميتافيزيقا والدين، وتهتم بالرياضة والفلك، والطبيعة والكيمياء، والتاريخ الطبيعي، والجغرافيا والطب، أي: فلسفة تؤمن بالتغيير وتسعى إلى التجديد في كل شيء تحدوها ثقة مطلقة في العقل، ويدور التفكير فيها حول الإنسان، فالاهتمام بالتاريخ في هذا القرن، مظهر من مظاهر الاهتمام

---

(9) و. هـ. ولسن، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة . أحمد حمدي محمود، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1962، ص 9.

(10) كولنجوود، فكرة التاريخ، ترجمة: محمد بكير خليل، لجنة التأليف، 1968. ط 2، ص 30.

(11) ولسن، مدخل لفلسفة التاريخ، ص 11 - 14.

بالإنسان، لا بمجرد الانسان الماضي، بل، لأن دراسة الماضي تزيدنا خبرة وتجربة بالحاضر، لقد حدث تغيير جذري بالفعل في طرق الكتابة التاريخية، فلم يصبح التاريخ مجرد سرد، لأحداث المعارك وسير الملوك، وأخبار البلاط، وإنما شمل التاريخ شتى مظاهر النشاط الإنساني، من عادات ومعتقدات، وتشريع وعلم وفلسفة، وفن وتكنولوجيا، وتجارة وصناعة، إن الحروب وسير الملوك، لا تفصح عن التقدم، بقدر ما يفصح عن نشاط الشعب، في مجالات العلم والفن والفلسفة، والأدب والتكنولوجيا وغير ذلك[12].

يقول «فولتير» في هذا المعنى: «إن بعض المؤرخين يهتم بالحروب وبالمعاهدات، ولكني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة وأربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة من قبلها، حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة، فإن الخير الحقيقي للإنسانية ليس في قوادها، ولكن في فلاسفتها وعلمائها وشعرائها»[13].

إن أعظم ما في معرفة التاريخ من مصاعب، كون الحاضر الذي يكتنفنا ونراه جيداً، صادراً عن ماض بعيد لا نراه، فيقتضي حسن إدراك الحوادث، الرجوع إلى سلسلة طويلة من العلل السابقة، حيث إن حال الأمة الحاضر يقين بتعاقب أحوالها السابقة، ويخرج الحاضر من الماضي كما يخرج الزهر من البذر[14].

ولكي نفهم أحداث التاريخ، ينبغي أن نفحص نموها التدريجي، منذ بوادرها الأولى، حتى شكلها الحالي، وتاريخ كل أمة نتاج نمو طويل، ولا يجوز الحكم عليه أو تقويمه إلا على ضوء معرفة كاملة بماضي هذه الأمة، الذي هو في الحقيقة تجسيد لأحد المثل العليا الذي يظهر طبقاً لقوانينه الخاصة عبر الزمان، فواجب الإنسان العاقل، أن يدرس الماضي، ليكشف قوانين النمو تلك، ثم يقوم بدوره في عملية التفتح المقبلة[15].

إن المستقبل يرتبط بالماضي عن طريق الحاضر، ارتباطاً معنوياً في فلسفة

---

(12) د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، الاسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون، ص 82، 83.

(13) فولتير، رسائل فلسفية، ترجمة، عادل زعيتر، ص 59.

(14) جوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، 1954، ص 10 - 12.

(15) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، بيروت، دار الثقافة، جـ 1، 1965، ص 55.

التاريخ ،إذ الحاضر حصيلة الماضي ، فالتاريخ الماضي ، هو الذي جعلنا على ما نحن عليه في الحاضر، إن الصورة التي نرسمها عن التاريخ ، تشكل عاملاً في اختيارنا، والوسيلة التي نفكر بها عن التاريخ تحدد إمكانياتنا[16].

يقول «كارل ياسبرز»: «**يحتاج عصرنا إلى تاريخ الإنسانية بأكمله ليزودنا بمعايير يمكن أن نفهم بها معنى ما هو حادث في عصرنا**»[17].

فكان لا بد أن يتجه النشاط الإنساني إلى أقرب الحقول وألزمها للإنسان، وهو حقل التاريخ البشري، وما تقدمه الدراسة التاريخية من كافة الأنشطة، إبداعاً وسقوطاً وانتكاساً، ووفق منطق كل عصر يتقدم الفكر بتفسير لحركة التاريخ ، والقيام بمحاولات للتنبؤ بالمستقبل عن طريق الدراسة الواعية للماضي التاريخي، وفق منهجية واعية.

فدراسة التاريخ ، سواء لتسجيله، أم لفلسفة حركته ووجهته، لا يمكن أن تتم إلا من خلال رؤية فلسفية، نابعة من الموقف الإنساني الذي يحدد هوية الباحث، ويوجه تطلعاته نحو استيعاب الحدث التاريخي، ومن ثم يستطيع الفكر التاريخي ، المساهمة بقدر يتسم بالفعالية في حركة الإنسان، وتوجهه نحو المستقبل.

يبدو واضحاً في مجال الدراسات الإنسانية، أن المهم ليس تثبيت الوقائع الماضية، وإنما المهم هو وعي المؤرخ بالواقع التاريخي، إذ أن أثر المعرفة التاريخية لا يكمن في معرفة واقعة من الوقائع، وإنما يكمن في وعي الإنسان من خلال هذه الواقعة، وعلى ذلك فإن التاريخ والفلسفة، يجب أن يكونا عضوين متلازمين للقيام بعمل واحد هو معرفة الإنسانية، فالتاريخ يمد الفلسفة بالوقائع، على حين تمد الفلسفة التاريخ بالربط الكلي، فالتاريخ لا ينبغي أن يدونه إلا أصحاب النظرة النقدية والرؤية التحليلية[18].

فلسفة التاريخ

نتبين من هذا أن فلسفة التاريخ نوع من المعرفة الاجتماعية، تبحث في

---

(16) د. أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص 130.

(17) Karl jaspers: the origin and goal of history: p.232.

(18) د. أحمد إبراهيم الشريف، دراسات في الحضارة الإسلامية، القاهرة دار الفكر العربي، ط 2 ,1981، ص 152.

تحديد الاتجاه العام لتطور الإنسانية، وإيجاد قانون لحركة الحياة البشرية. ومهما تعددت الخطوط فهي في نهاية الأمر ترسم مراحل التقدم المتعاقبة لحياة الناس في التاريخ، وانتقالها في عهود متباينة كل منها يمثل لوناً معيناً من الحياة، ونوعاً خاصاً من النزعات العامة للتفكير والتطبيق.

فالتاريخ إذن لا يسير اعتباطاً، وإنما حسب حدود مرسومة. وهذه الحدود هي المنطق الذي يربط حوادث التاريخ وينظمها، وهذا المنطق عبارة عن فروض عامة، أي فلسفة تصبغ تموجات التاريخ بصبغتها[19].

وإلى هذه المعارف المرتبطة بمسألة الوعي التاريخي، والتي تؤكد على أهمية الجوانب الفكرية في رصد التاريخ وأحداثه ـ إلى هذه المعاني ـ يذهب العلامة عبد الرحمن ابن خلدون ت 808 هـ حيث يقرر رأيه الخاص في موضوع التاريخ، فيقول: **«حقيقة التاريخ، أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو «عمران العالم» وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات** وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[20].

يظهر من ذلك أن موضوع التاريخ في نظر ابن خلدون واسع جداً، وهو لا ينحصر بما حدث من الفتوحات والحروب، وما توالى من الدول والملوك، في الأزمنة الغابرة، بل يشمل كل ما حدث من التحول في الحياة الاجتماعية ـ على اختلاف مظاهرها ـ وفي المؤسسات الاجتماعية ـ (على اختلاف أنواعها) ـ فإن الأخبار المتعلقة بالأحوال الاقتصادية والصنائع والعلوم أيضاً تدخل في نطاق موضوع التاريخ[21].

نهج ابن خلدون في كتابة التاريخ

ويحدد «ابن خلدون» فرقاً بين طرق الكتابة التاريخية الدارجة، وبين مفهوم التاريخ الحقة ، فيقول: «إن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه

(19) انظر د. عبد العزيز عزت، فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، القاهرة، بدون، ص 7.

(20) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط دار الشعب، ص 35.

(21) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة، مؤسسة الخانجي، ط 3 , 1967 ص 264.

الملوك والأقيال، إذ هو في ظاهره: لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، وفي باطنه: نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق. . . .»[22].

إن النظر إلى التاريخ، بهذا المنهج المدقق الشامل، يحتم على المؤرخ ـ طبقاً لرأي ابن خلدون ـ أمرين أساسيين، هما: ـ **تمحيص الأخبار**: لتمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب فيها، وللتأكد من مطابقتها للوقائع، ثم تعليل الوقائع: لمعرفة كيفية حدوثها، وأسباب تزاحمها وتعاقبها[23].

وبهذا لاحظ ابن خلدون، أن كثيراً من المؤرخين لا يكادون يتجاوزون في كتاباتهم التاريخية النقل المباشر عن سابقيهم، وكأن التاريخ حكاية عن السلف والعبرة والمثل والتسلية فحسب، مع أن التاريخ في جوهره «فلسفة عميقة لقوانين الاجتماع، وبهذا النهج عارض من سبقوه من المؤرخين إلى جمع الروايات دون نظام منهجي خاص يفرق بين الحقيقي والأسطوري من الأخبار.

الفلسفة والحضارة

وتستمر مسيرة الوعي بالتاريخ في الفكر الإسلامي، فيقول «السخاوي» ت 903 في أهم كتبه: «**الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**»: «إن التاريخ يلتحق به ما يتفق به من الحوادث، والوقائع الجلية، من ظهور ملمة، وتجديد فرص، وخليفة، ووزير، وغزوة وملحمة وحرب وفتح بلد، أو انتزاعه من متغلب عليه، وانتقال دولة، وربما يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء وغير ذلك من أمور الأمم الماضية، وأحوال القيامة ومقدماتها مما سيأتي، أو دونها كبناء جامع أو مدرسة أو قنطرة أو رصيف أو نحوها مما يعم الانتفاع به مما هو شائع مشاهد أو خفي، وغيرها من الكربات العظام والعجائب الجسام، والحاصل أنه فن يبحث عن وقائع الزمان من حيثيته التعيين التوقيت، بل عما كان في العالم»[24].

بيّن لنا العرض السابق محوراً من محاور العلاقة بين كل من الفلسفة والتاريخ، وذلك من خلال عرض تتبعي للإطار الفكري لعلم التاريخ، وأظهرت لنا

---

(22) ابن خلدون ، المقدمة، ص 4,3.

(23) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 265.

(24) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ عن ذم أهل التاريخ، بدون تاريخ، ص 7.

الفقرات السابقة، حيوية العلاقة المتبادلة بين كل من التاريخ كأحداث ووقائع، وبين الفكر الفلسفي كمنهج تأملي ونقدي لهـذه الأحداث وتلك الـوقائـع، وبذلـك أصبح البحث في التاريخ وكتابته فناً من فنون التناول الفلسفي في تاريخ الفكر.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن مبحث الحضـارة لا يمكن تناولـه إلا في إطار الفكـر الفلسفي التـاريخي، فيجب أن نتعرض الآن للعـلاقـة بين فلسفـة التـاريـح رمبحث الحضارة.

فما هي أهمية الحضـارة في تاريـخ الفكر؟ ومـا هي أهم النماذج التي جعلت من قضية الحضارة محوراً للدراسات الفلسفية والتاريخية؟

الحضارة وتاريخ الفكر:

أخذت تزداد اتضاحاً يوماً بعـد يوم أهميـة دراسة الحضـارة كوحـدة للدراسات التـاريخية، حيث تلعب التجـربة التـاريخية لكـل مجتمع حضـاري، دوراً هـامـاً في صياغة حاضره وتطلعه نحو المستقبل الذي يستوجب أن يسير إليه وفق القيم العقيدية والفكـرية التي تنبثق عن ذاتيتـه الحضاريـة، لأنه ـ ومن واقـع التجـارب الحضـاريـة للمجتمعات المختلفة ـ يستحيل أن يبدأ أي مجتمع انطلاقته من فراغ، دونما التفات إلى تـراثـه الحضـاري، إذ أن عـدم الالتفـات إلى المـاضي التـاريخي، والتراث الفكري، يضيع على المجتمع ـ وهو في مرحلة الاستعادة الحضـارية، جهـداً كبيراً، ووقتاً طويـلاً ما كـان له أن يضيـع إن لم يلتفت إلى تراثـه الحضاري بكـل تفاعـلاته وانعكاساته ليستمد منه المواقف والقيم التي سـاهمت وتساهم في صيـاغة المجتمـع حضارياً في وجه كافة التحديات والمنعطفات التاريخية.

وكـل صيغة يتخـذها المجتمـع بحثاً عن إيجـابيات الحـاضر من أجـل التـزود بمستقبل أفضل، هذه الصيغة لن تتحقق إلا بتفحص ماضي الكيان الحضـاري الذي يمثـل في حقيقة الأمـر ـ بكل مـا يحوي من دلالات ـ تيـاراً متدفقاً يصب دائمـاً في الحاضر، ويرفده بكل مكوناته الأساسية ويدفعه نحو المستقبل، وهـو يحمل الكثيـر من هذه المكونات.

يقول مالك بن نبي: «إن المشكلة التي استقطبت تفكيري واهتمامي منـذ أكثر من ربـع قرن وحتى الآن هي مشكلة الحضـارة»[25]. لماذا؟ «لأن مشكلة كـل شعب

(25) نص حوار مع مالك بن نبي، مجلة الشبان المسلمين، العدد 171، ربيع الأول 1391 هـ ـ مايو 1971 م، ص 16 , 17.

هي في جوهرها، مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها وما الحضارات الضاربة في ظلام الماضي، والحضارات المستقبلة إلا عناصر للملحمة الإنسانية، منذ فجر القرون إلى نهاية الزمن، فهي حلقات لسلسلة واحدة تؤلف الملحمة البشرية منذ أن هبط آدم على الأرض إلى آخر وريث له فيها، ويا لها سلسلة من النور، تتمثل فيها جهود الأجيال المتعاقبة في خطواتها المتصلة، في سبيل الرقي والتقدم. . وهكذا تلعب الشعوب دورها، وكل واحد منها يبعث ليكون حلقته في سلسلة الحضارات، حينما تدق ساعة البعث معلنة قيام حضارة جديدة، ومؤذنة بزوال أخرى»[26].

فقضية الحضارة هي القضية الكبرى في هذا العصر، بل في كل عصر إنها الحيِّز الذي تنبثق منه وتنتظم فيه، مختلف القضايا القومية والإنسانية.

إن استجلاء المقومات التي تقوم عليها فلسفة حضارة ما، من أهم مقتضيات الممارسة الحضارية السليمة، حيث تحدد هذه المقومات، الغايات التي تتجه إليها حياة الأفراد والمجتمعات، وتعين الوسائل التي تتخذها هذه الحياة، وتكيف سائر الاختيارات الواعية وغير الواعية التي تكونها وتميزها عن سواها، فاستيضاح هذه المقومات ضروري لمن يرغب في فهم مجتمع من المجتمعات، أو دور من أدوار التاريخ البشري، ويبغي النفاذ إليه، واكتناه المبادىء والروابط التي تنظم حياته والعوامل التي تحركه، وهذا الاستجلاء نفسه ضرورة لأبناء ذلك المجتمع ودورهم التاريخي، لأنه يكشف لهم عن غاياتهم، ووسائلهم واتجاهاتهم، ويمكنهم من تدبرها، ويعينهم على معرفة ما يتضمنه من قيم مختلفة وبهذا كله يندرجون في سبل السلوك الواعي[27].

والفلسفة تستطيع أن تقوم بهذا الدور، لأن العلاقة بين الفلسفة والحضارة هي علاقة بين حقائق وتصورات، وذلك من خلال الحس الفكري الذي يسعى إلى توظيف وتحقيق التصورات في عالم الواقع، فالحضارة تقوم بتوظيف الحقائق والتصورات كقيم عملية.

فدور الحقائق في الممارسة الثقافية هو توجيه السلوك الحضاري، والحضارة

---

(26) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 19.

(27) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت، دار العلم للملايين، ط 1 ,1964، 7 - 11.

تستعين بـالحقائق التي تحـدد هذا السلوك، وبـذلك يتحقق التصـور الـذي تـطرحـه الحضارة كقيم عملية، ومن ثم تحديد هوية الحضارة، فالعلاقة متبادلة بين تصورات هذه الحضارة ومقوماتهـا وبين المجموعـات البشريـة الممثلة لهذه الحضـارة، والتي تسعى إلى تكوينات هم على علم بمقوماتها وأسسها(28).

«والفلسفة تهتم بخصائص الحضـارة، لأن الفلسفة تعـد عامـلاً ومقومـاً لشكل الحضارة، والأكثر من هذا فإنها تترك بصماتها ـ ليس فقط على تعـدد الفلسفات التي تحـد خصائص الحضـارة وتميزهـا ـ ولكن على تعـدد الأنمـاط الانسـانيـة والمـدنيـة والثقافية»(29).

الحضارة هي وحدة الدراسات التاريخية

هـل المؤرخ يؤرخ لشخصيات أم حضـارات؟ لأفراد أم لأمم؟ هـذه المشكلة بدورها وإن كانت تخص المؤرخين، إلا أن الفلاسفة قد لعبوا الدور الأكبر فيها، فإن التحول في العصر الحـديث من التاريـخ لأفراد إلى التـاريخ لحضـارات قد دعـا إليه فلاسفة، وأصبح التاريخ لحضارات يتخـذ موقفـاً وسطاً بين التـاريخ والفلسفـة، فيما اصطلح على تسميته بـ«فلسفة الحضارة»(30).

ولكي يؤرخ المؤرخون لحضارات بدلاً من أفراد لا بد أن يصبح تقديرهم غيـر تابع للسياسة، بمعنى، أن لا يتصوروا أن السياسة هي أهم مظاهر الحضارة، أو أنها أبرز مظاهـر النشاط وأكثـر فعاليـة في مسار التـاريخ، بـل إن مظهـراً آخر من مـظاهر الحضارة قد يمثل الصدارة، ومن ثم توجيه التاريخ وتحديد مسـاره، قد يكـون الدين أو الفكـر أو العلم، أو أي مظهـر آخر من مـظاهر الحضـارة، فـالتـاريـخ من صنـع حضـارات، بل التـاريخ هـو الصورة الفكـرية للحضـارة ينشرهـا للناس مقـدماً لهـم الحساب من نشاط الفكر الإنساني في ماضيه عن تراث الآباء والأجداد(31).

ولأن التاريخ في حاجة إلى منـاهج الفكـر الفلسفي، فقد اتسـع مجال فلسفـة التـاريخ حتى أصبحت تعني في الـدراسات الحـديثة «مصـطلحـاً يشيـر إلى جـانبين

(28) أعمال بحوث ومؤتمر Philosophy and civilization.
بحث بعنوان: philosophy as an agent on civilization
(29) نفسه: hy: R.Meskeoni Ainshams university p.128.
(30) د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 8، الاسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون.
(31) نفس المرجع، ص 88.

مختلفين من جوانب دراسة التاريخ، الجانب الأول: يتعلق بدراسة مناهج البحث في هذا العلم من وجهة النظر الفلسفية، وهذه الدراسة تتضمن في جملتها الفحص النقدي الدقيق لمنهج المؤرخ، وهذا الفحص النقدي يدخل في مجال النشاط التحليلي للفلسفة، وأما الجانب الآخر من جوانب دراسة التاريخ في الفلسفة الحديثة، فإنه يدخل فيما يسمى بالنشاط التركيبي في الفلسفة، وفي هذا النشاط التركيبي يستطيع فيلسوف التاريخ أن يبحث عن أشمل رأي ممكن يفسر معنى الحياة وهدفها، بحيث تكتمل لديه نظرة شاملة إلى الوجود، أو صورة كاملة عن الكون والحياة»[32].

وإذا تصورنا كلا من التاريخ والفلسفة قطبين متقاربين، فإن فلسفة الحضارة علم يقع في المنتصف تماماً بينهما، وبينه وبين التاريخ يقع تاريخ الحضارة، وبينه وبين الفلسفة تقع فلسفة التاريخ: التاريخ ــــ تاريخ الحضارات ــــ فلسفة الحضارة ــــ فلسفة التاريخ ــــ الفلسفة.

فدراسة الحضارات توسع نطاق الدراسة التاريخية لما هو أهم من أخبار المعارك وسير الملوك، إنها دراسة الفكر الإنساني ممثلاً في شتى مظاهر النشاط البشري، ولقد رضي المؤرخون أخيراً أن يجعلوا الحضارات لا الأفراد هو موضوع دراستهم واهتمامهم، وتاريخ الحضارات لا شك يندرج تحت دراسة التاريخ وإن بدت عليه بعض ملامح الفلسفة[33].

وتحتوي مكتبة الفكر الفلسفي على حشد كبير من الأبحاث والمؤلفات المتعلقة بنظريات تفسير التاريخ، حيث تأسست نظريات تتناول مفهوم الحضارة بالتفسير والتحليل، في محاولات جديدة بالرصد، تحاول كلها بيان القوانين التي تتحكم في حركة التاريخ الانساني، ومن ثم دراسة الكيانات الحضارية المختلفة كوحدات لدراسة التاريخ، ومن أبرز هذه النظريات في تاريخ الفكر.

ابن خلدون: (732 - 808 هـ)

تطورت بظهور ابن خلدون فلسفة التاريخ عند المسلمين، فانتقلت من التفسير البطولي إلى التفسير الحضاري، وقد أفاد من جهود المؤرخين السابقين، وخصوصاً

---

(32) د. عفت الشرقاوي، أدب التاريخ ص 29, 30، بيروت، دار العودة، بدون.

(33) د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون، ص 5, 6.

بعد أن تحررت فكرة التاريخ من الاعتماد على المنقول، وتعلقت بآفاق من التعدد الثقافي في الحضارات الانسانية، بالإضافة للتعليل العقلي للمادة التاريخية.

ومقدمة ابن خلدون المشهورة لكتابه الكبير «**كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**».

هذه المقدمة بحث تاريخي نقدي يعارض فيه مؤلفه اتجاه من سبقه من المؤرخين إلى جمع الروايات دون نظام منهجي، يفرق بين الحقيقي والأسطوري من الأخبار، وقد لاحظ أن كثيراً من المؤرخين لا يكادون يتجاوزون في كتاباتهم التاريخية النقل المباشر عن سابقيهم، وكأن التاريخ حكاية عن السلف والعبرة والمثل، مع أن التاريخ في جوهره فلسفة عميقة لقوانين الاجتماع.

إن الذي يريده ابن خلدون بلفظ العمران هو أسلوب الحياة، أي أسلوب حياة جماعة، أي: ثقافتها، فالحضارة عنده هي الوصول إلى منتهى العمران، أي إلى منتهى التطور الثقافي الشخصي المحلي للجماعة، والدخول في دور الحضارة، وهو دور الرقي الاجتماعي الثابت الذي لا يتطور:، وهو لهذا يقول: «إن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد»[34] ويقول في خاتمة الكتاب الأول من المقدمة وعنوانه: «في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش، والصنائع والعلوم ونحوها، وما إلى ذلك من العلل، «أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك عن الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والعيش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[35].

والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل، فقد تبين أن الحضارة هي سر الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة، والله سبحانه وتعالى ﴿ **كل يوم هو في شأن**﴾ لا يشغله شأن عن شأن[36].

---

(34) مقدمة ابن خلدون، ص 174، وانظر: حسين مؤنس، الحضارة، عالم المعرفة، الكويت، العدد 1، ص 381.

(35) المقدمة، ص 172.

(36) مقدمة ابن خلدون، ص 371, 374.

ومع تسليم ابن خلدون بوحدة الطبيعة الإنسانية، وهو ما أشار إليه من سبب لأغلاط المؤرخين: حيث الجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات، أو الجهل بطبائع الأحوال في العمران، وأنه كان ينبغي لتحاشي هذه الأغلاط العلم بطبائع الموجودات وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في المجتمع الإنساني، إنه مع تسليمه بذلك يرى أنه من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال، في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. ومن ثم فإن الدراسة تقتضي الكشف عما بين المجتمعات من وفاق أو ما بينها من خلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف من أحوال الدول ومبادىء ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي تكوينها وأحوال القائمين بها[37].

وكان يؤكد «أن التاريخ هو جملة من المعارف النوعية يشكل موضوعها جماع الظواهر الاجتماعية المسجلة في التاريخ الحقيقي، كما يشكله البحث في العوامل التي ما تزال تمارس فعلها فيه. ويهدف التاريخ إلى أن يستخلص من ذلك ما يصل الأسباب بمعلولاتها وكذلك المركبات الطبيعية والنفسية، كما أن التاريخ ليس ـ وفقاً لرأيه ـ رواية بسيطة للحوادث ولكنه وصف للعلاقات الاجتماعية»[38].

يقول عنه «نيكلسون»: «لم يسبقه أحد إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع أو إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع، أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور وكتب عنه «توينبي»: **«إنه لم يستلهم أحداً من السابقين ولا يدانيه أحد من معاصريه، بل، لم يثر قبس الإلهام لدى تابعيه مع أنه في مقدمته للتاريخ العالمي**، قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ تعد بلا شك أعظم عمل من نوعه.

ووصفه «روبرت فلنت»: «إنه لا العالم الكلاسيكي ولا المسيحي الوسيط قد أنجب مثيلاً له في فلسفة التاريخ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرخ حتى بين المؤلفين العرب، أما كباحث نظري في التاريخ فليس له مثيل في أي عصر أو قطر» حتى ظهر فيكو بعده بأكثر من ثلاثة قرون، لم يكن أفلاطون أو أرسطو أوسان أوغسطين أنداداً

---

(37) مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، جـ 1، ص 360 - 361.

(38) ألبان ويدجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت، دار العلم للملايين، ط 1, 1972، ص 136 ; 137.

له ولا يستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه، إنـه يثير إلى الإعجاب بأصالته وفطنته، بعمقه وشموله، لقد كـان فريـداً ووحيداً بين معـاصريـه في فلسفة التـاريخ كمـا كان دانتي في فن الشعر، لقد جمع مؤرخو العرب المادة التاريخية ولكنـه وحده الـذي استخدمها»[39].

ويقـول العلامـة «لودفيـج جمبلوفتش»: «لقـد أردنـا أن نـدلـل على أنـه قبـل أوجيست كونت بل قبل فيكو الذي أراد الايطاليون أن يجعلوا منه أول عـالم أوروبي في علم الاجتماع، جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة وما كتبه هو ما نسميه اليوم علم الاجتماع»[40].

ويقول «فارد»: «كانوا يظنون أن أول من قـال وبشر بمبـدأ الحتمية في الحيـاة الاجتماعية هـو «مونتسكيـو» أو «فيكو»، مع أن «ابن خلدون» قد قـال بذلـك وأثبت خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة قبل هؤلاء بمدة طويلة، فقد قـال بذلـك في القرن الرابع عشر[41].

وإذا كان ابن خلدون لم يستخدم تعبيـر «فلسفة التـاريخ» في أبحـاثه، إلا أنـه أطلق تعبير «العمران البشري» لاصطلاح خاص، وهو يقـابل تعبيـر «حضارة بشـرية» الذي يعني بالتاريخ الحضاري والظواهر الاجتماعية للشعوب، ورؤية حركـة التاريـخ البشري من منظور نقدي وتحليلي.

وجاء في موسوعة «لاروس» «إن الحضـارة هي موضـوع فلسفة التـاريخ»[42]، وإن الحضارة كموضـوع شغلت أذهان المفكـرين قبل أن تـظهر إلى الـوجود الكلمـة التي تدل على هذا الموضوع»[43].

ويؤكد ذلك الدكتور «محسن مهدي» في دراسته عن ابن خلدون حيث يقـول: «إن هـدف ذلك العلم الجـديد هـو البحث عن الوجـه الباطني، للوقـائع الخـارجيـة للتاريخ، إن التـاريخ وعلم الحضـارة يدرسـان وجهين لنفس الحقيقة، فبينمـا يحقق

(39) د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 133 , 134.

(40) د. علي عبد الواحد وافي، ابن خلدون، سلسلة أعلام العرب، هيئة الكتاب، 1975، ص 221, 222.

(41) وقد أجمعت على ذلك دراسات، نيكلسون في كتابه «تاريخ الأدب العربي وتوينبي» دراسة في التاريخ» و«روزنتال» في «ابن خلدون مفكراً» ويوافقهم ساطع الحصري، ود. عبد الرحمن بدوي ود. علي عبد الواحد وافي، ود. عماد الدين خليل، ود. عبد الحليم عويس، . . وغيرهم.

(42) Grand and larousse Encye. V.3. p.161 - 165.

(43) د. زينب محمود خضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة، دار الثقافة، 1979، ص 69.

التـاريخ في الأحـداث من الظاهـر، يوضـح لنا علم الحضـارة طبيعة وأسبـاب هـذه الأحـداث، وتمشيـاً مـع منـطق الأشيـاء لا بـد لـدراسـة الحضـــارة أن تسبق دراسـة التاريخ»[44].

وبـذلـك يمثـل «ابن خلدون» خـلاصـة الحقـل المعـرفي «لفلسفـة التــاريـخ والحضـارة والعمـران البشـري»، في مسيـرة الفكـر العربي الإسلامي، حيث حــاول استجلاء أهم العوامل والأسس التي تتقدم من خـلالها الحضـارة، وكذلـك العوامـل والأسباب التي تؤذن بانهيارها، وذلك انطلاقاً من أرضية فكرية إسلامية كـانت نتاجـاً للمنـاخين الديني والعقلي الـذي عـاش فيهمـا، والـذي تجلى بـوضـوح في منهجـه التحليلي للأحداث التي رافقها.

ابن خلدون في الفكر العربي الحديث

إن إشكالية ابن خلدون الحضارية ـ وهي الإشكالية التي تدور على قيام الدول وأفولها ـ قد مثلت الهاجس الرئيسي عند المفكرين العرب المحدثين، منذ أن اتصـل الإسلام بالغرب، فباتت القضية الجوهرية هي القضية التي تدور حولها «المقـدمة»: قيام الحضارات وانهيـارها، صورة الأمة أو الدولة المثلى التي يمكن لقيامهـا، تجنب استمـرار التقهقر، والخـروج من حالـة الانحـطاط، والتقـدم نحـو المستقبـل بـأكثـر فعـالية[45].

ولعل هذا المنحى الخلدوني في الفكـر الحضاري، يتجلى في أعمـال جميع المفكـرين البارزين في العصـر الحديث: من رفـاعة الـطهطاوي (1801 م ـ 1973 م) إلى «مالك بن نبي»، ولم يقتصر تأثر هؤلاء المفكرين بأفكار «ابن خلدون» فحسب، وإنما نشهد لديهم أيضاً نقداً صريحاً لها، أو انحـرافاً بيناً عنها، أو استقـلالاً فريـداً بإزائها، وربما كان رفاعة الطهطاوي أول مفكري عصر النهضة العربية الذين اكتشفوا ابن خلدون وتـابعوه في إشكـاليته وهـو حين نقل إلى اللغـة العربيـة، ومن جملة مـا نقل، كتاب «مونتسكيو»: «تأملات في أسباب عظمـة الرومـان وانحطاطهم» وشجـع في الوقت نفسه، أي عند منتصف القرن التاسع عشر، مطبعـة الحكومـة في بولاق، على نشـر «مقدمـة» ابن خلدون، لم يكن في واقع الأمـر يبغي إلا أمـراً واحـداً هـو

---

(44) M.Mahdi: Jbn khaldoun's philosophy of history: P.171.

وبمقدمة الكتاب دراسة جيدة لمقدمات فلسفة التاريخ.

(45) د. فهمي جدعان، نظرية التراث، عمان، دار الشروق، ط 1، 1985، ص 125، وما بعدها.

التصدي لمشكلة القوة والضعف، العظمة والانحطاط، قيام الدولة وانحطاطها[46].

أما «خير الدين التونسي» (1810 م - 1890 م) فقد هاله تدفق سيل التمدن الأوروبي في الأرض، بحيث لا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فلا يكون للأمم الأخرى المجاورة لأوروبا نجاة منه إلا بالحذو حذوه والجري مجراه في التنظيمات الدنيوية، وهو حين يقيم رؤيته حول التمدن على قاعدتين هما: الأمن والعدل فإنه يستلهم مباشرة القاعدة الخلدونية التي تقول: «إن الظلم مؤذن بخراب العمران»[47].

أما «الكواكبي»: (1845 م - 1902 م) فإن الظاهرة الي يتصدى لها، هي نفس الظاهرة التي وقف عندها معاصروه من المفكرين المسلمين، ظاهرة الخلل والضعف أو «الفتور العام» الذي يعم المسلمين في جميع ديارهم»[48].

أما الشيخ «علي يوسف» صاحب «المؤيد»، فقد نشر عام 1888 في «الرياض المصرية» مقالة لها دلالتها الصارخة: «التمدن دهري»، وقد ساهمت هذه المجلة في بعث آراء ابن خلدون والدعوة إليها والترويج لها، بالمقالات الكثيرة المستلهمة من المقدمة[49].

ورفيق العظم: (1865 م - 1925 م) : فقد أولى قضية المدنية والحضارة اهتماماً خاصاً، وكان ولعه بالتحليلات العمرانية التي ورثها عن ابن خلدون نفسه بارزاً، وقد تجلت هذه التحليلات بصورة خاصة في رسالتيه «البيان في التمدن وأسباب العمران» و«السوانح الفكرية في المباحث العلمية»[50].

وأما «مالك بن نبي» (1905 - 1973 م) فقد كان أبرز مفكر عربي معاصر عني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون، ومع أنه قد تمثل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلاً عميقاً، واستلهم في أحايين كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين، إلا ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الكبير[51].

---

(46) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة، 1973.

(47) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس، مطبعة الدولة، 1284. هـ.

(48) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، الأعمال الكاملة، تحقيق: د. محمد عمارة، القاهرة، 1970.

(49) علي يوسف، التمدن دهري، مجلة الرياض العصرية، نوفمبر، 1888 م.

(50) رفيق العظم، البيان في التمدن وأسباب العمران، القاهرة، 1877 م.

(51) د. فهمي جدعان، نظرية التراث، ص 132، مع تقديرنا لرأي الدكتور جدعان حول قوله بتمثل مالك بن=

يقول الدكتور «عبد الحليم عـويس»: «لم يكد يظهر فقـه موضـوعي للتاريخ يعتمد منهجية علمية دقيقة إلا في العصر الحديث عندما بـدأ المسلمون يفيقـون إلى مـوقعهم في الحضـارة بعـد غفلة طـالت، ويعتبـر العـلامـة المهنـدس «مـالـك بن نبي» ـ (من وجهة نظري) ـ أبرز معلم وضيء في هذا المنعطف الجديد الذي يمثـل الـطريق الصحيح لفقـه هذا الـركن الأساسي في القـرآن الكـريم، وهـو فقـه الحيـاة والتاريخ على ضوء التصور الإسلامي الصحيح»[52].

ولكن استمـرارية الفكـر الإسلامي خـلال مسيـرتـه، تؤكـد أن اهتمـام العقـل المسلم بقضايا الحضارة والتمدن، لم يقتصر على محاكاة مقدمة ابن خلدون تجاوبـاً أو اعتـراضاً، تـأثراً أو نفيـاً، وإنما اصـطبغ الفكـر الإسلامي الحـديث بتنوع العـطاء وظهـور العديـد من المناحي والاهتمـامـات التي تحـاول تقـديم التصـور الإسـلامي الصحيـح من خلال أصـوله قـرآناً وسنـة، واستيعـاب الأسس الإسـلاميـة الصحيحـة للموقف، من المفهوم الإسلامي لقضية الحضارة، ذلك أن الوقوف عنـد ابن خلدون أو غيره، وعدم تجاوز نوعية العطاء الذي قدم، والإبداع الذي أنجز ، يتسم بالعجـز المنهجي الـذي يتنافى كليـة مع إمكـانات العقـل المسلم وإسهامـاته المتعـددة على مختلف الأصعدة، وفي جميع المجالات.

وإذا كان البحث في الحضارة، يعني الوقوف على الأسباب، والمقومـات التي تحـدد نهضة المسلم الحـديث، والمعاصـر من كبـوة التخلف الحضـاري، في ظـل السيطرة الاستعمارية، والتغريبية، بكل صورها: العسكرية، والسياسية، والفكـرية، والثقافية، فإن العقل المسلم قد ساهم بنصيب وافر وبجهد بين، في مسألة الحضارة وفقه التاريخ، وقوانين حركته، وذلك بأسـاليب منهجية، تقتـرب أو تبتعد عن البحث في المسألة الحضارية بالشكل الاصطلاحي الدقيق، إلا أنها أكدت وما زالت تؤكد، أن كل إسهام فكري في قضايا الصراع الفكري، مع الغرب وتأكيد الهوية الإسلاميـة لثقافة الأمة، هذا الإسهام بمعنى أو بآخـر، يعد إسهـام في قضيـة الحضارة، طـالما التزم قيم ومبادىء وأسس الإسلام الصحيحة من خلال القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة.

= نبي، لفلسفات الحضارة الحديثة، وكذلك قوله بأستاذية ابن خلدون له، إلا أننا ـ وضمن قناعاتنا الخاصة والمنهجية ـ لا نستطيع التسليم بهذه المسلمـات في تقييم وتحليل فكـر «مالـك بن نبي» حيث أن عرض فكر بن نبي حول مسألة الحضارة سيكون من خلال الأصول الإسلامية الصحيحة لهذه المسألة.

(52) د. عبد الحليم عويس، فقه التاريخ، القاهرة، دار الصحوة، 1986، ط 1، ص 12 , 13.

فالقضية لم تقف عند (منظر) يجعل القضية همه الأكبر مثل: (مالك بن نبي) أو عند تلامذته المتأثرين به تأثراً مباشراً، والمنتشرين على امتداد الساحة العربية ومنهم الدكتور: عمار الطالبي (الجزائر) والدكتور: محمود محمد سفر (سعودي). والدكتور: عماد الدين خليل (عراقي) والدكتور: جودت سعيد. وجماعة (ندوة مالك ابن نبي) في لبنان وسوريا.

وبرزت القضية بشكل آخر عند كثيرين من أمثال: «شكيب أرسلان»، «ومحمد إقبال»، «وجمال الدين الأفغاني»، «ومحمد عبده»، «والكواكبي»، «ومحمد أسد» (ليوبولد فايس)، «والإمام المودودي»، والمفكر «وحيد الدين خان»، «ومحمد تقي الأميني»، والشهيد «سيد قطب»، وأخيه الأستاذ «محمد قطب»، والعلامة «أبو الحسن الندوي»، والداعية المفكر «محمد الغزالي»، والدكتور «محمد سعيد رمضان البوطي»، والدكتور «محمد فتحي عثمان»، والأستاذ «أنور الجندي». وغيرهم...[53].

أظهرت لنا السطور السابقة، أن هناك صلة وثيقة بين دراسة التاريخ ودراسة الحضارة، من حيث الاهتمام بالحياة الإنسانية في ماضيها والعناية الخاصة، بالواقع الثقافي للحضارات المختلفة.

فقيمة الدراسة الحضاريه، أنها لا تنهج منهج التاريخ في تصور الماضي وتفسير الأحداث، وهي تجمع بين العنصر التاريخي والعنصر الفلسفي، وتهتم قبل كل شيء، بما بين الاتجاهات الاجتماعية من وجوه التفاعل والارتباط، فلا تعنى دراسة الحضارة بالتفصيلات أو الجزئيات، وإنما تعنى بالنظرة الكلية التي تتضح من خلال شخصية المجتمع الحضارية، وملامح نشاطه الانساني في كل اتجاه من اتجاهاته[54].

وإذا كانت ملامح الصورة الفلسفية لدراسة الحضارة، لا تتضح إلا من خلال المنهج الحضاري المقارن، حيث يتطلب ذلك الوقوف عند خصائص، وأسس بعض الحضارات الأخرى، لكي تتم المقارنة الحضارية بصورة موضوعية.

وقد تعددت النماذج الفلسفية في إطار الفكر الغربي، والتي اتخذت الحضارة محوراً رئيسياً في مذاهبها، ونخص بالذكر كلاً من أوزوالد شبنجلر وآرنولد توينبي،

---

(53) د. عبد الحليم عويس، فقه التاريخ، ص 20 , 21، وما بعدها.

(54) دراسات في الحضارة الإسلامية، ص 27، وما بعدها.

وهذا الأخير يعد الصورة الانجليزية التجريبية لآراء شبنجلر المثالية، كما أنهما، قد اعتبرا الحضارة، الوحدة الرئيسية للدراسة التاريخية، بالإضافة إلى تعرض مفكرنا «مالك بن نبي» إلى فلسفتهما في الحضارة، في إطار مؤلفاته حول المسألة الحضارية. فأزوالد شبنجلر (1880 م ـ 1936 م) يرى أن الفلسفة تابعة لروح الحضارة التي تنشأ فيها، فليس ثمة فلسفة عامة: إنما لكل حضارة فلسفة خاصة بها وحدها، تكون جزءاً من تعبيرها الرمزي الكلي، وتمثل في وضعها للمناهج والمشاكل صورة روحية على صلة قربى وثيقة بالفنون التي أنتجتها، فإن المهم في تاريخ الفلسفة، ليس معرفة ما وصل إليه المفكرون في داخل مدارسهم من حقائق، بل المهم أن تعرف طريقة وصفهم للمشاكل، وكيفية اختيارهم لها، والصورة التي صاغوا هذه المشاكل عليها، فلا تعنينا الأسئلة، ذلك لأن الفلسفة في كل حضارة، تختار المشاكل الفلسفية تبعاً لطبيعة «روح الحضارة»، فليس ثمة مشاكل أبدية خالدة، بل مشاكل توضع وتحس حسب وجود معين، أي أن روح الحضارة خاضعة في اختيارها لضرورة مطلقة، ولا معنى لمشكلة من المشاكل إلا داخل إطار الحضارة التي نشأت فيها، أما خارج هذا الإطار، فلا معنى لها على الإطلاق[55].

وآرنولد توينبي (1889 م ـ 1975 ت) تعد نظريته في معالجة قضية الحضارة، أهم نظرية كتبها مؤرخ في فلسفة حركة التاريخ على مستوى الفكر الغربي، ومن أهم مؤلفاته، موسوعته الضخمة في التاريخ study of history. التي حققت أفضل صورة تقريبية للتاريخ الشامل، حيث يرى «توينبي» أن التاريخ هو إحدى النوافذ التي لا تحصى، التي تطل على الحقيقة، ويعرف المدنية بقوله: «إن المجتمعات الأعظم اتساعاً في الزمان والمكان من الدول القومية، أو دول المدن المستقلة، أو أية جماعة سياسية أخرى، هي المجالات المعقولة للدراسة التاريخية، فالمجتمعات لا الدول هي «الوحدات الاجتماعية» التي يجب أن يعنى بها دارسو التاريخ»[56].

ووحدة الدراسة عند توينبي ـ وهي الحضارة ـ تمثل ميداناً مفهوماً وجوهرياً من ميادين الدراسة التاريخية، وتمثل دراسة أصل الحضارات ونموها أروع الأجزاء في مؤلف توينبي كله، والدراسة الاجتماعية التاريخية عند توينبي، محاولة لتحديد الانتظامات التي تحكم نمو وأفول الحضارات، ولتفسير هذا النمط من أنماط التغير، يتفق توينبي مع شبنجلر في الاعتقاد بأن هناك تماثلاً في خط سير كل حضارة، أي

---

(55) د. عبد الرحمن بدوي، شنجلبر، سلسلة أعلام الفكر الغربي، ص 149 , 150.

(56) Toynbee, Arnold: study of history: V.1. p.45

أنها تمر خلال مراحل محددة سلفاً ثم تتعرض للتفكك[57].

لقد حاولنا فيما سبق بيان أهمية الفكر الفلسفي، من خلال ما يسهم به في شحذ القدرات الفكرية والثقافية للعقل الإنساني، وعلاقة الفلسفة بالتاريخ، كنمط من أنماط المعرفة الإنسانية وثيق الصلة بالفكر الفلسفي، وأظهر لنا جوهر العلاقة أن فلسفة التاريخ تهتم بتفسير وفهم مجرى التاريخ في ضوء نظرية فلسفية معينة، حيث حيوية العلاقة بين كل من التاريخ كأحداث ووقائع، وبين الفكر الفلسفي كمنهج تأملي ونقدي لهذه الأحداث وتلك الوقائع، وبذلك أصبح البحث في التاريخ، وكتابته فناً من فنون التناول الفلسفي في تاريخ الفكر.

ثم بيّنا أهمية التراث الحضاري والماضي التاريخي لكل أمة تحاول أن تستعيد مكانتها الحضارية، وبيّنا أن الحضارة مبحث من مباحث الدراسة التاريخية، فإذا تصورنا كلاً من التاريخ والفلسفة قطبين متقاربين، فإن فلسفة الحضارة علم يقع في المنتصف تماماً بينهما، وبينه وبين التاريخ يقع تاريخ الحضارة، وبينه وبين الفلسفة تقع فلسفة التاريخ.

معنى هذا أن التاريخ يعد مبحثاً مشتركاً بين الحضارة والفلسفة، ولذلك فنحن نحاول الوقوف مع مفهوم فلسفة الحضارة عند «مالك بن نبي».

وقد حاولنا أن نبرز بعض النماذج في تاريخ الفكر العربي الإسلامي التي اهتمت بهذا اللون من الفكر، وسوف نتعرض لابن خلدون بصفة خاصة، لما لفكره من أهمية في إطار الفلسفة الحضارية في تاريخ الفكر الإسلامي، بالإضافة إلى تعرض مالك لمفاهيمه حول الحضارة، كذلك تعرض مالك لكل من «شبنجلر» «وتوينبي» و«ماركس»، وسنرجع إلى تفصيل رأي مالك في فكر هؤلاء، وتعقيبه عليها من بعد.

ولعلنا بهذا التناول نحاول الاقتراب من الفهم الفلسفي للمسألة الحضارية، والذي يعني تحليل الأسس والمفاهيم التي تساهم في صياغة الحدث الحضاري، وكذا كل ما يمت لهذا الحدث من كافة الأنماط الثقافية والفكرية والفنية وغير ذلك، ولعلنا بذلك نحاول الدخول إلى فهم فلسفة مالك بن نبي، حول قضية الحضارة، بصورة موضوعية، من خلال تلك الأطر والمحاور التي عرضنا لها.

---

(57) نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ص 405 , 406.

في كتابه ـ معالم في الطريق ـ يقول المفكر الإسلامي «سيد قطب»: لقد كنت أعلنت عن كتاب لي تحت الطبع بعنوان «نحو مجتمع إسلامي متحضر»، ثم عدت في الاعلان التالي فحذفت كلمة «متحضر» مكتفياً بأن يكون عنوان البحث ـ كما هو موضوعه ـ على أنه ناشيء عن «عملية دفاع نفسية داخلية عن الإسلام»، وآسف، لأن هذه العملية ـ غير الواعية ـ تحرمني مواجهة المشكلة على حقيقتها[58].

والحقيقة حول هذه القضية، أن مالك قد تعرض لرأي صاحب المعالم، وهو في معرض حديثه عن الكيفية التي يوظف بها المسلم المعاصر عقيدته في واقع حياته الاجتماعية والحضارية، حيث يرى مالك أن المسلم المعاصر يصرف نظره أحياناً عن بعض المشكلات خوفاً من أن يصطدم بمحرم في الدين، ناتجاً في نفسه، عن عقدة الحرمان، حين يواجهها صراحة، فهو عندما يعالج مرضاً في المجتمع الإسلامي، يشعر كأنه يسيء الظن بالإسلام، وهذا الموقف التلفيقي اللاإرادي يعرض جهوده أحياناً للخطر، حين يحول بينها وبين أن تؤتي ثمراتها في الميدان الاجتماعي[59].

ثم يشير مالك إلى «عندما يتعلق الأمر بموقف مثقف يريد دراسة مشكلات العالم الإسلامي دراسة موضوعية فإن عقدة نفسية كهذه تعقد مجهوده، لقد أراد أحد هؤلاء المفكرين ـ يقصد سيد قطب ـ أن يضع خطة مؤلف اختار له بحق هذا العنوان نحو مجتمع إسلامي متمدن ولكنه فكر فعدل العنوان بالصورة التالية: «نحو مجتمع إسلامي»، وفي هذه الحالة نرى أن العلاقة المعيبة تتدخل في صورة حرمان أدبي بغرض التعديل المذكور، ولست أعتقد أن المفكر الكبير قد اعتبر أن الكلمة المقتطعة من العنوان الأول قد صرفت المشكلة في عقله فاختلستها وحذرتها بصورة ما في ضميره، فإن العملية التي تتم في الإطار النفسي لها طبعاً نتيجة في الإطار الأدبي، إنها تقطع في الواقع المشكلة الأولية عن عنصرها الجوهري، وهو البحث في شروط حضارة المجتمع الإسلامي.

فلقد استبعد المفكر المحترم إذن مشكلة العالم الإسلامي الحاسمة من بحثه، حين اعتقد وحملنا على الاعتقاد بأن المجتمع الإسلامي هو على وجه التحديد

---

(58) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط 9، ص 117.

(59) مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الآسيوية، ص 245.

«متمدن» وهكذا نراه وقد إنجرّ «مرغماً» تحت تأثير «حالة إخلاص» إلى موقف من المدح العقيم.

ومع ذلك فكم كان يمكنه أن يخدم المصلحة العليا في العالم الإسلامي لو أنه وقف موقفاً موضوعياً إلى النهاية معتبراً أنه يوجد فعلاً «مجتمع إسلامي» ولكنه موجود في حال «بادرة الحضارة» وأن من الأوفق أن نواجه مشكلة حضارته»[60].

ثم يلتمس سيد قطب العذر لمالك بن نبي. . . فيقول: «لقد كنت مثل مالك من قبل، كنت أفكر على النحو الذي يفكر هو عليه الآن، عندما فكرت في الكتابة عن هذا الموضوع لأول مرة. وكانت المشكلة عندي ـ كما هي عنده اليوم ـ هي مشكلة «تعريف الحضارة». ثم يضيف أنه لم يكن قد تخلص بعد من ضغط الرواسب الثقافية في تكوينه العقلي والنفسي، وهي رواسب آتية من مصادر أجنبية، غريبة على حسه الإسلامي، وعلى الرغم من اتجاهه الإسلامي الواضح في ذلك الحين، اعتقد سيد قطب أن هذه الرواسب كانت تغبش تصوره وتطمسه، وتحرق الرؤية الواضحة الصحيحة. فالاختلاف إذن هو على «تعريف الحضارة»[61].

والحقيقة أن هناك فرقاً بين المفكرين، ولكنه الفرق بين وجهتي نظر متكاملتين، وليستا متناقضتين، «فسيد قطب» يركز في منهجه الفكري على الجوانب الذاتية في معالجته لمشكلة الحضارة، حيث يعتبر أن الشروط التي صنعت «الجيل القرآني الفريد» وحاكمية المجتمع لله وحده في كل الأمور، ذلك هو المنطلق، ولكنه في نفس الوقت لم يغفل الشروط الموضوعية اللازمة لبناء الأمة أو الحضارة الإسلامية.

و«مالك بن نبي» يركز في منهجه الفكري على الجوانب الموضوعية في معالجته لمشكلة الحضارة، وذلك بحكم تكوينه الثقافي والمنهجي، هذا مع تأكيده على الدفعة القرآنية الحيَّة ودور الفكرة الدينية من المسار الحضاري.

(60) فكرة الأفريقية الآسيوية، ص 246.

(61) معالم في الطريق، ص 117 , 118.

الفصل الثاني

مالك وفلاسفة الحضارة

عرضنا في الفصل السابق للعلاقة بين الفلسفة والحضارة بصورة عامة، لكي نبين أهمية مبحث فلسفة الحضارة في التاريخ، ولكي نمهد لفهم الإطار العام لفلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، وفي هذا الفصل نحاول الاقتراب من النماذج الفكرية في ميدان الحضارة التي تعرض لها مالك في مؤلفاته، سواء بالتحليل والنقد، أو بالاشتراك معهم في بعض الأطر والمحاور التي تدرج في سياق الاهتمام المشترك بالمسألة الحضارية.

وقد تعرض مالك بن نبي «لابن خلدون» في إطار الفكر التاريخي الإسلامي، وخاصة في نظريته حول دورة الحضارة التي ردها إلى نطاق العصبية.

وفي إطار الفكر الغربي يتعرض مالك بن نبي لثلاثة من أهم مفكري الغرب، فقد وقف عند ظاهرة التعصب عند الشعب الألماني أو ما يطلق عليه «الأمة البروسية» من خلال الفيلسوف الألماني أوزوالد شبنجلر، وحول المؤرخ الانجليزي «آرنولدتوينبي» تعرض ابن نبي للأساس الجغرافي للحضارة كما ورد عند توينبي من خلال نظريته حول التحدي والاستجابة، وحول الأساس المادي الاقتصادي للحضارة يقف بنا مالك عند الماركسية.

ابن خلدون

إذا كان مالك بن نبي يعد أبرز مفكر مسلم، اهتم بقضية الحضارة، منذ ابن

خلدون، فليس معنى هـذا أنه يـوافق على آراء ابن خلدون بإطـلاق، فقد وقف منه وقفة نقدية.

وفي البداية نرى مالك، يبرز منهجيـة ابن خلدون في تفسير التـاريخ فيقـول: «قبل ظهور ابن خلدون»، كان التاريخ ضربـاً من الأحداث المتتـابعة، حتى إذا جـاء وجدناه يخلع على التـاريخ نـظرة جديـدة، فهو حين وصله بمبـدأ السببية أدرك بتلك النـظرة معنى تتابع الأحداث، من حيث كـونه عمليـة تطور، كمـا حدد معنى الواقع الاجتماعي من حيث كونه مصدراً لتلك الأحداث ولتطورهـا[1].

وهـذه هي النقطـة الأولى، في موقف مـالـك من آراء ابن خلدون حيث أبـرز النقاط التالية:

أ ـ أن التاريخ قبل ابن خلدون افتقد تحليل الروابط بين الأحداث.

ب ـ أن أحداث التاريخ يحددها الواقع الاجتماعي الذي أفرزها، وكانت نتاجاً له.

والنقطة الثانيـة التي وقفها مـالك من ابن خلدون، كـانت حول نـظرية الـدورة الحضارية، فقال مالك: «كان ابن خلدون وحـده، أول من استنبط فكرة الـدورة في نظريته عن «الأجيـال الثلاثـة»، حيث يختفي عمق الفكرة خلف مصـطلحات ضيقـة ضحلة، فقد رد نطاق الحضارة إلى حدود العصبيـة الأسريـة، وعلى الرغم من ضيق هذه النظرة التي قد تعكس لنا عناصر النفس الإسلامية آنذاك، فإنها تدفعنا إلى تأكيد الجانب الانتقالي في الحضارة، أي أننا لا نرى فيها سـوى تعاقب ظـواهر عضـوية، لكل منها بالضرورة في مجالها المعين بداية ونهاية»[2].

فما الذي يقصده ابن خلدون بالعصبية التي يعتبرها مالك نظرة ضيقة؟ لا شك في أن نـظرية العصبيـة من أهم النظريـات التي تحتويهـا مقدمتـه، وقد اتخـذ رابطة العصبية موضوعاً لدراسة تستلفت الانـظار، فهو يتكلم عن مصـدر العصبية، ويـردها إلى الطبيعة البشرية، وإلى أثـر القرابـة في الحياة الاجتمـاعية، فيقـول عنها: «إنهـا نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا»[3].

وهـذه النزعـة الطبيعية في البشـر، تؤدي إلى الاتحـاد والالتحـام، بين أفـراد

---

(1) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 27.

(2) مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، ص 24.

(3) مقدمة ابن خلدون، ص 129.

النسب الواحد، لأنها تحملهم على «التعاضد والتناصر» وتستلزم استماتة كل واحد منهم دون صاحبه»[4] ويرى ابن خلدون «أن السياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب لا يكون إلا بالعصبية»[5].

وفي فصل بعنوان «أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها» والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد اللذين في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة[6].

والعصبية تلعب دوراً كبيراً في اتساع الدولة بعد أن كانت هي الأساس في قيامها، فإذا كانت قوية كانت الدولة كبيرة، أما إذا كانت ضعيفة نسبياً كانت الدولة محدودة الاتساع: يقول ابن خلدون: «إن الملك إنما يكون بالعصبية وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها، وينقسمون عليها فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً وكان ملكها أوسع لذلك»[7].

وهناك تأثير متبادل بين الحضارة والعصبية ففي العمران البدوي تكون العصبية قوة عنيفة وموحدة تستطيع أن تحمي الجماعة وأن تعجل بانتصارها على بقية العصبيات، كابحة الخلافات الداخلية، وهي تؤدي دائماً إلى تغيير من شأنه أن يوجد حياة أفضل، وأعني بهذه الحياة الأفضل العمران الحضري، والتأثير هنا بين العصبية والحضارة هو أنه بينهما بناء وخصائص ودور العصبية هي نتاج لأسلوب الحياة البدوية البدائية، فإن هذه العصبية نفسها تؤثر كأداة التغيير في نفس هذا الأسلوب في الحياة، بأن تضع له نهاية وتكون الأساس في تكوين الدولة وبالتالي في وجود العمران الحضري[8].

وأما نقائص هذه النظرية فمتولدة من محدودية الإطار البيئيّ الذي نظر من خلاله ابن خلدون، في حدود الحالة الاجتماعية والسياسية التي شاهدها وعاش

---

(4) المقدمة، ص 154.

(5) المقدمة، ص 168.

(6) المقدمة، ص 111.

(7) المقدمة، ص 142، ط المطبعة الأدبية، بيروت، 1986، وكذلك، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص 193.

(8) د. زينب خضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص 196.

فيها، وبحدود الوقائع التاريخية التي أطلع على تفاصيلها، وحاول شرحها وتعليلها، ذلك أن البيئة الاجتماعية والسياسية التي عاش فيها ابن خلدون كانت بيئة خاصة، تمت بصلات وثيقة إلى الحياة البدوية من جهة والحياة الحضرية من جهة أخرى، إنها كانت بيئة تجمع بين الحواضر والبوادي، لأنها كانت تتألف من مدن وأمصار، داخلة في نطاق تأثير القبائل والعشائر الرحالة، أو قريبة من ميادين فعالياتها ولذلك كانت الدول القائمة فيها تتأثر تأثراً شديداً من القبائل والعشائر، حتى أنها كثيراً ما كانت تتكون وتنحل، وتتوسع وتتقلص، وتقوم وتنهار من جراء تألب العشائر أو تشتتها[9].

وتبقى نظرية ابن خلدون حول «العصبية» نتاجاً طبيعياً للظروف البيئية والاجتماعية التي كان يحياها، وهي تدل على أن ابن خلدون كان يعبر عن استيعاب أحداث عصره، وتعليل وقائعه التاريخية، التي هي الأساس في النظر التاريخي.

وإذا كنا نتفق مع «مالك بن نبي» في رفضه للعصبية لكونها نظرة ضيقة في التعامل مع تفسير حركة التاريخ والحضارة، إلا أننا نفضل صياغة هذه القضية في إطار الأصول الإسلامية، حيث أن المسلم لا يعرف الانتماء أو الولاء إلا لعقيدته الإسلامية، مسقطاً كل العصبيات القبلية والأسرية والوطنية وغير ذلك من أشكال العصبية، فعندما تسود شريعة الإسلام الربانية في مجتمع ما، تكون هذه هي الصورة التي يقتضيها النهج الإسلامي لتحرير البشر تحرراً حقيقياً كاملاً من التمسك بعصبية أيًّا كان لونها أو جنسها، وتكون هذه صورة الحضارة كما يريدها الإسلام التي تقوم على قاعدة أساسية من الكرامة والتحرر، لكل فرد من خلال العبودية لله تعالى وحده، وتكون صورة هذه الحضارة ممثلة لأعلى ما في الإنسان من خصائص روحية وعقيدية، وحين تكون صلة التجمع هي الجنس واللون والأرض والقوم. وما إلى ذلك من الروابط. . . فإن هذا لا يعد في الإسلام حضارة، ذلك أن الجنس واللون والأرض والقوم، وما إلى ذلك من الروابط، لا تمثل الحقيقة العليا في الإنسان، ذلك أن الإنسان يبقى إنساناً بعد الجنس واللون والقوم والأرض، ولكنه لا يبقى إنساناً بعد الروح والفكر»[10].

وواقع الجيل الأول من الصحابة خير دليل على ذم الإسلام لفكرة العصبية، عندما سب أبو ذر الغفاري رضي الله عنه، الصحابي الجليل بلال بن رباح قائلاً له:

(9) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 351 , 352.

(10) سيد قطب، في ظلال القرآن، جـ 3، ص 1257، القاهرة، دار الشروق، ط 10، 1981 م.

«يـابن السوداء» فما كان من رسول الله ﷺ أن قال له: «إنك امرؤ فيك جاهلية»[11]. والإسلام إنما جـاء للقضاء على عصبيـة الجاهليـة يقول ﷺ: «ليس منـا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبيـة، وليس منا من مـات على عصبية»[12] وأمـر بترك العصبية وذمها في قولـه: «أبدعـوى الجاهليـة وأنا بين أظهـركم، دعوهـا فإنهـا منتنة»[13].

أما النقطة الثالثة حول ابن خلدون في نظريته حول الأجيال الثلاثـة للحضارة، فيمكن الحديث عنها من خلال عرض موقف ابن خلدون عن نظريتـه حول الـدولة، حيث يقول مالك: «إن ابن خلدون قد تمكن من اكتشاف منطق التـاريخ في مجـرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الـذي قام بـالبحث عن هذا المنـطلق، إذ لم نقل أنه قد قام بصياغته فعلاً، فقد كان يمكن أن يكون أول من أتيح لـه أن يصوغ قـانون الدورة التاريخية، لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عنـد ناتـج معين من منتوجـات الحضارة، ونعني به (الدولة) ـ وليس عن الحضارة نفسها، وهكذا لم نجد فيمـا ترك ابن خلدون غير نظرية عن تطور الـدولة في حين أنـه كان من الأجـدى لو أن نـظريته رسمت لنا تطور الحضارة، حيث كنا نستطيع أن نجـد فيها ثـروة من نوع آخـر، غير ذلك الذي أثرانا بـه فعلاً، إذ لم تكن عبقـرية ابن خلدون بعـاجزة عن أن تـرسم لنا ذلك التطور في صورة منهج قائم بذاته»[14].

نظرية ابن خلدون في قيام الدول والحضارات:

يعتبر ابن خلدون أن الدول والحضارات تتعاقب عليها أطوار ثلاثة:

1 ـ **طور البداوة**: كمعيشة البدو في الصحـارى والبربـر في الجبال والتتـار في السهـول، وهؤلاء جميعاً لا يخضعـون لقوانين مـدنية ولا تحكمهم سـوى حاجـاتهم وعاداتهم.

2 ـ **طور التحضر**: حيث تأسيس الدولـة عقب الغزو والفتـح ثم الاستقرار في المدن.

3 ـ **طور التدهور**: نتيجة الانغماس في النعيم والترف.

---

(11) رواه البخاري، كتاب الإيمان/ 22، ومسلم: إيمان/ 38.

(12) رواه أبو داود: كتاب الأدب، باب في العصبية، 2 - 698.

(13) نفس المرجع.

(14) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 62.

إن ابن خلدون يكاد يحصر التاريخ في حركة انتقال دائبة من طور البداوة إلى طور الحضارة، وفي هذا الانتقال تلعب الدولة دوراً أساسياً ، ويصبح مصيرها مرتبطاً بتمام هذه الدورة، وهكذا يصبح التاريخ، حركة دورية حلزونية الشكل، وليست مستقيمة.

ولا يمكن أن نفهم قانون تطور الدولة عند ابن خلدون دون ربطها نظرياً بأساسها القبلي، فلا معنى للنشأة ولا للمراحل التي يحددها ابن خلدون للدولة، إلا إذا كانت ذا أساس قبلي، ومن هنا نفهم لماذا تكون هذه الدولة الخلدونية محدودة في الزمان لا تتعدى أجيالاً معدودة، فهي لا تبتعد كثيراً عن قاعدتها القبلية، وحتى نصل في مرحلة متوسطة ـ أي إلى استقلال نسبي عن هذه القاعدة معتمدة في تسييرها على طبقة من الموظفين «الكتاب أو أهل العلم» وفي أمنها وحروبها على جيش محترف، فإن هذا الاستقلال لا يطول في الزمان، لأن هؤلاء المصطنعين، تكون حاجة الدول إلى خدماتهم فتكثر مطالبهم، والتي هي مطالب ترف، فتضطر الدولة إلى مضاعفة الجباية، أي تثير عليها المحيط القبلي، مما يعجل بسقوطها[15].

وقد نظر ابن خلدون للدولة على أنها كائن حي يولد وينمو ثم يهرم ليفنى، فللدولة عمر مثلها مثل الكائن الحي تماماً، ولقد حدد صاحب المقدمة عمر الدولة بمائة وعشرين سنة، وهي تتكون من ثلاثة أجيال يقول: «إن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء»[16]

وقد رأى ابن خلدون أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الدول تسير كل منها في حلقات متتابعة، وتتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة، وفي أعمارهم وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى وهكذا. . .[17] وفي هذا يقول: «اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول»[18].

وقد بنى ابن خلدون على تأملاته في طبيعة العمران تصوره أن مراحل تطور الدولة تتعاقب على الأمم في أربعة أطوار (حيث أضاف طور التدهور إلى الأطوار

(15) د. علي أومليل، دراسة بعنوان «مصادر ابن خلدون في المعرفه والتنظير»، الحياة الثقافية، العدد 9، مايو، 1980، تونس، ص 37.

(16) المقدمة، الطبعة البهية بالأزهر، بدون، ص 119 , 120.

(17) فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص 520.

(18) المقدمة، الطبعة السابقة، ص 121.

الثلاثة التي ذكرناها) هي: طور البداوة، ثم طور التحضر، ثم طور الترف، ثم طور التدهور الذي يؤدي إلى السقوط، فالدول لها أعمار طبيعية ـ كما ذكرنا ـ كالأفراد، وهي تتسم في مرحلتها الأولى بالبداوة والخشونة، ويكون لأصحابها بسالة وشجاعة فجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون، كذلك يكون فيهم من العصبية والترابط والاتحاد ما يساعدهم على الملك والتغلب، وهكذا يتم لهم تأسيس الدولة بغزو أو فتح فينتقلون بذلك من طور البداوة إلى طور التحضر، وفي هذا الجيل الثاني يستمر البناء وتتقدم الدولة، حتى إذا كانت المرحلة الثالثة انغمس الناس في الترف، ونسوا عصر البداوة الأولى، وما يصحبها من فضائل الدفاع عن النفس والغيرة على الاستقلال والميل إلى التقشف فتذهب عصبيتهم جملة، ويعجزون عن المدافعة، فيكون التدهور الذي يصحبه الإسراف والانصراف إلى الشهوات، واصطناع بطانة السوء والغفلة عن أمور السياسة والعمران، فيستولي على الدولة الهرم والمرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض، فتكون نهاية الدورة الحضارية أو الدولة، ذلك أن الحضارة هي من جهة أخرى نهايته، فإذا تم للمجتمع كل ما يتطلع إليه من تحضر، وما صاحب ذلك من رفاهية واسترخاء فإن ذلك يكون مؤذناً في رأي ابن خلدون، بختام حلقة في تاريخه، لتبدأ من جديد دورة جديدة، بداوة فتحضراً فترفاً فتدهوراً وهكذا. . .[19].

ولعلنا بذلك نستطيع أن نصل إلى بلورة لنظرية ابن خلدون في مسألة الدورة الحضارية بعد عرض آرائه في منتوج الحضارة وهو الدولة كما يرى مالك بن نبي، الذي وقف عنده ابن خلدون، ولم يتمكن من القيام بفلسفة الكيان الحضاري في صورته الكاملة.

والنقطة الرابعة التي ننتقل إليها، محاولة لقراءة النص الخلدوني من خلال المقدمة حول نظريته للدولة حتى يتسنى لنا فهم الأسباب التي دفعته إلى الوقوف عند الشكل السياسي للحضارة متمثلاً في «الدولة».

فقد اعتقد ابن خلدون أن تاريخ المجتمع البشري يسير في دورات متتابعة من جراء التصارع بين البدو والحضر، فما دام المجتمع منقسماً إلى فئتين هما البدو والحضر، وما دامت كل فئة منهما، ذات صفات مضادة لصفات الفئة الثانية، فلا بد

(19) انظر في تفصيل ذلك الفصول الآتية من المقدمة: «فصل في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة» و«فصل في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار»، «فصل في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده».

أن يقع الصراع بينهما على وجه من الوجوه، فالدورة الاجتماعية في رأيه محتومة لا مفر منها، والدول جميعاً تخضع لها، فليس هناك دولة تبقى إلى الأبد قوية لا يغلبها غالب، فكل دولة لها عمر كعمر الأفراد تبدأ فيه نشيطة مزدهرة ثم تهرم وتموت، وقد تظهر بعض العوامل الطارئة فتعرقل تتابع الدورة على الرغم من ذلك لا تقف، ولا بد للدولة مهما كانت من نهاية تموت فيها كما يموت الفرد[20].

فالتعليل عند ابن خلدون يتخذ صفة الضرورة، الأمر الذي جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية، فهو على سبيل المثال ـ تأكيداً للفقرة السابقة ـ إذا كانت الدولة في دور انحطاطها أو هرمها كان، ذلك كالهرم في الإنسان أمراً طبيعياً لا يتبدل، وأنه حتى إذا تدارك بعض أهل الدول ذلك التدهور بالإصلاح فإن الأمر لن يزيد عن ومضة المصباح قبل انطفائه، توهم أنها اشتعال وهي انطفاء. «ولكل أجل كتاب»[21].

وحول إدراك المنحنى الذي تتحرك من خلاله دورة التاريخ، فإن ابن خلدون يرى أن التغير يحدث ببطء بالغ في حركة المجتمعات، وملاحظة ذلك التغير وإدراكه مقصوران على قلة قليلة من الناس، وإن ظروف الناس وطرائق معيشتهم، وأحوالهم السياسية لا تبقى على وتيرة واحدة، ولا تظل مستقرة، إن هناك فروقاً عن طريق الانتقال من حال إلى حال عبر أيام وشهور الزمان. هذا الانتقال أو التبدل ينال كل شيء، الإنسان والحيوان والدول والطبيعة[22].

نقد نظرية ابن خلدون

لقد مزج ابن خلدون الظاهرة الحضارية (بالدولة) مع أن الحضارة كيان (عام) والدولة (خاص)، وهذا ملحظ على نظريته[23].

لقد اعترض «ابن نبي» على وقوف ابن خلدون عند ناتج معين من منتوجات الحضارة وهو الدولة، ونحن نوافق مالكاً على ذلك، لأن تحليل الحضارة ـ كظاهرة إنسانية مركبة وليست بسيطة ـ يستلزم تجاوز الشكل السياسي ممثلاً في صورة الدولة كتعبير عن المسألة الحضارية، ولكن مالكاً لم يحاول أن يبرز لنا ما هي الأسباب

---

(20) د. علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، القاهرة، منشورات جامعة الدول العربية، 1962، ص 81.

(21) أنظر مقدمة ابن خلدون فصل «في أن الهرم إذا ترك بالدولة لا يرتفع»، الطبعة البهية، ص 47.

(22) الحياة الثقافية، ص 164.

(23) د. عبد الحليم عويس، تفسير التاريخ علم إسلامي، القاهرة، دار الصحوة، 1987، ص 136.

التي دفعت ابن خلدون إلى هـذا المنحنى في التنـاول المنهجي لقضيـة العمـران البشري حسب اصطلاح ابن خلدون المفضل.

لقد دفعته بـدايات تـدهور الكيـان الحضاري الإسلامي إلى البحث عن ظاهرة العمـران البشري وفلسفـة التاريـخ لأنه عـاصر أزمـة حضاريـة بالفعـل، فتجربـة ابن خلدون الشخصية القلقة المضطربة، لم تكن سوى صورة مصغرة من تجربـة العصر كله، حيث عاش صاحب المقـدمة ـ كمـا ذكرنـا ـ في عصر أفـل فيه نجم الحضـارة الإسلامية، فـالقرن الثـامن الهجري كـان بحق قرن التـراجعات والكوارث في العالم الإسلامي، فمن هجمات التتار شرقاً، إلى تقلّص حكم العرب في الأنـدلس غربـاً، إلى ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها ودخولها مع بعضهـا بعضاً في مؤامـرات وحروب لا غاية لها ولا نهاية، إلى الطاعون الجارف الذي خلف الخراب والدمار، كـل ذلك خلق أوضاعاً مـرتبكة تسـودها الفـوضى من كل جـانب، الشيء الذي عـانى منه ابن خلدون نفسه، لقد بدت له أحداث عصره، في تعاقبها وأزمـاتها حيث يقـول بعد أن استعرض الأهوال والمحن التي حلت بالمغرب: «وكأني بالمشرق قد نزل به مثـل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العـالم بـالخمول والانقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليهـا»[24] ويضيف «وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العـالم بأسـره، وكأنـه خلق جديد. نشأة مستأنفة وعالم محدث»[24].

لقد امتزجت في وعي ابن خلدون تجربته السياسية، التي امتـلأت بالمعـاناة، وسط دلائل تدهور الكيان الحضاري الإسلامي، وعندما أراد التعبيـر عن هذا الـوعي اتجه إلى إعادة كتابة التـاريخ على ضـوء تجربتـه الشخصية وواقـع عصره معـاً، لقد أدرك أن تجـربته الشخصيـة لم تكن سوى جـزء من كل، وأن المشكلة، هي مشكلة ذلك الصراع المرير من أجل الحكم، وتلك الإمارات والممـالك التي لم تكن تقـوم إلا لتسقط وتنهار.

لقـد كـان وعي ابن خلدون وتـطلعـاتـه، ومشـاغله وهمـومـه مكبـلاً بـالـواقـع الاجتماعي الذي عاش فيه، والذي أفرزتـه ظروف سيـاسية متقلبـة، اتسمت بفقدان الوعي الحضاري مما أدى إلى أزمة عصفت بالبناء الإسلامي من القواعـد، وكان ابن خلدون نفسه من خلال تحركاته وصياغاته الفكرية انعكاساً لـذلك الـواقع المتردي، فقد تنقل بين قصور الأمراء والملوك في كل من المغرب والأنـدلس والجزائـر، وفاراً

(24) المقدمة، طبعة لجنة البيان العربي، جـ1، ص 406.

من السجن والملاحقات حيناً آخر، إلى أن انتهى به المطاف أخيراً إلى قلعة بني سلامة بالجزائر سنة 776 هـ حيث التجأ معتزلاً السياسة ومطامحها وأهوالها، منصرفاً إلى التاريخ يستفتيه الدروس والعبر فأفتاه المقدمة[25].

لهذه الأسباب مجتمعة وقف ابن خلدون عند منتوج الدولة كظاهرة سياسية، عاش ملابساتها، وتأثر بتقلباتها وتدهورها، كدورة من دورات التاريخ الإسلامي، ويمكننا أن نضيف سبباً جوهرياً من الأسباب التي دفعت ابن خلدون إلى الوقوف عند شكل الدولة ضمن معطيات الكيان الحضاري. لقد اقتنع ابن خلدون ـ وبعد التعمق في دراسة التجربة التاريخية في المغرب العربي ـ أنها ظاهرة أبدية حكمت على سكان المغرب بحياة التداول بين صنفي العمران: البدوي والحضري، دون إمكانية قطع مرحلة تاريخية جديدة، يضاف إلى ذلك أن نظرة ابن خلدون إلى الظواهر العمرانية لم تكن نظرة شاملة تقصد المجتمع البشري كله، بل نظر إليه في نطاق جرافي معين، لا يتجاوز مظاهر العمران الحضري، في عاصمة دولة قامت على عصبية معينة، كان أهلها يعيشون بالأمس القريب في العمران البدوي، فحدث هذا التحول في حياتهم، وأدى ذلك إلى ضعف العصبية أمام عصبية أخرى، ما تزال تعيش مرحلة العمران، فتغلبت ثم حدث لها ما حدث للعصبية المنهزمة، فليس المقصود ـ إذن ـ بالظواهر العمرانية تلك الظواهر الاجتماعية الكونية العامة في حياة المجتمع البشري، بل تلك المرتبطة بحياة عصبية قبلية معينة، وبذلك اتخذ ابن خلدون من المغرب صورة للكون كله، وهي نظرية جزئية دون ريب، ولكنها متأثرة بواقعها الحضاري، في محيط جغرافي معين، وبذلك اتصفت نظرية ابن خلدون حول الدولة بما يمكن أن نطلق عليه «الحتمية الدورية إلى التدهور»، وأنه لا مناص للأمة من قدرها المحتوم، ولا بديل لمجتمع هذا شأنه من عوامل التناقض، أن تنتهي دورته في حلقات التاريخ وحركته.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق، هل يمكن أن تنطبق نظرية ابن خلدون في الدولة وحتمية تدهورها على الحضارة الإسلامية؟ وهل يتفق ما وصل إليه ابن خلدون من مفاهيم مع الأسس التي يضعها الإسلام ـ ومن واقع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ـ للمسألة الحضارية وتقدم المجتمعات وتدهورها؟ إن الإجابة على هذه التساؤلات نعرضها في حينها عند بيان موقف مالك بن نبي من مسألة الدورة الحضارية وفق الرؤية الإسلامية الأصولية الصحيحة، والتي لا ينبغي أن تقف عند ظروف اجتماعية بعينها مغفلة حركة التاريخ البشري، وذلك لأن

(25) انظر: تاريخ ابن خلدون، جـ7، ص445، وذلك في ترجمة حياته.

الإسلام هو دين الله الخاتم، وهو الرسالة الخالـدة للإنسـان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

والآن نحن مع كل من شبنجلر وتوينبي وكارل مـاركس في موقفهم من مسـألة الدورة الحضارية، وموقف مـالك بن نبي منهم، ثم عـرض رأيه في مسـألة الـدورة وفق اجتهاداته كمفكر مسلم صب جل اهتماماته بالمسألة الحضارية، فـأعمل جهـده وعقله، ونذر حياته للخوض في غمارها ومناحيها، فأفرز لنا فلسفته في الحضارة التي ضمنتها مؤلفاته ومصنفاته.

أوزوالد شبنجلر

يرى مالك بن نبي أن شبنجلر يقودنا إلى نظرية تفسر الحضارة باعتبـارها ثمـرة لعبقـرية خـاصة تسم عصـراً معيناً بميسم ابتـداع أساسي، كمـا هو الشـأن في «علم الجبر» بالنسبة إلى الحضارة العربية، وهكذا نجد في هذه النظرية العامـل العنصري يتسرب على يد شبنجلر إلى المذاهب التاريخية، وهو العامل الذي سوف يتاح لدوره التـاريخي فيما بعـد، أن يحقق اكتمـالـه المنهجي في المـدرسـة الهتلريـة على يـد روزنبرج»[26].

تمثـل نظريـة الدورة التـاريخية، في فكـر شبنجلر ـ البنية التصـورية للتـاريخ، كمشهـد لاتصال بـزوغ الحضارة بتـدهورهـا، وانفصال هـذا التطور عن كـل حضارة أخرى.

ويتسم منهج شبنجلر بالجبرية، حيث يـرى أن لكل حضـارة صيرورة واتجـاهاً وزماناً ومصيـراً وتاريخـاً، وأن الحضارة أسيـرة مصيرهـا، وأن اتجاههـا هو اتجـاه لا يمكن أن يغلب أو يعكس أو يحول، وذلك لأن هذا الاتجاه هو اتجاه وسمـه المصير وحددته الصيرورة وهذا واضح في منهجه كمـا رأى مالـك في رأيه حـول وصف كل حضارة بصفة خاصة بها[27].

وهو يرى أن التاريخ خاضع لقانون حـديدي يتمثـل في المصير، وأن الإنسـان مجرد من الإرادة الحرة، إذ عليه أن يخضع لمصيره ويذعن، فليس الإنسان هو الذي يصنع التاريخ ولكن الحوادث والأحداث هي التي تختار إنسانها وتصنع تاريخهـا[28].

---

(26) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 64.

(27) أوزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، جـ 1، ص 22.

(28) المرجع السابق، جـ 1، ص 28.

ويختتم شبنجلر مؤلفه الضخم بما يؤكد حتميته المنهجية، في قوله: إن الإنسان له الحرية فقط في أن يقوم بما هو ضروري ولازم أو لا يقوم بأي شيء، وأن واجباً تستلزمه الضرورة التاريخية، سينفذ بالتعاون مع الفرد أو ضده[29].

ويرى شبنجلر أن كل حضارة تمر بمراحل العمر ذاتها التي يمر بها الإنسان فلكل حضارة طفولتها ورجولتها وشيخوختها[30].

ويعد كل فصل من هذه الفصول[31] فاتحة لدورة حياة حضارة، وخاتمة لها في نفس الوقت، والشعوب تعيش في مرحلة ـ ما قبل البعث الحضاري ـ وهي في فصل الربيع الذي يعد فترة البطولة، حيث التغني بالبطولة كما في شعر الملاحم والأساطير، كفترة هوميروس لدى اليونان، وفترة العصور الوسطى في الغرب، أما صيفها فيتصف بظهور القيادات المتوثبة الطموح، إنها فترة ظهور وازدهار دولة المدنية في الحضارة الأبولونية، وأنها عصر النهضة وفن مايكل أنجلو وانتصارات جاليليو وأدب شكسبير في الحضارة الفاوستية[32]. ويمثل الخريف مرحلة النضج الكامل للينابيع الروحية الثقافية والبوادر الأولى للشيخوخة والإرهاق، وفيها الملكيات المركزة والفلسفة التي تتحدى الدين والقيم السائدة باسم التنوير، إنها فترة السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون، ويتمثل الانتقال إلى الشتاء حين يتخذ الفن طابعاً غامضاً سرياً، وحين تتخذ الفلسفة طابع الشك واللاإرادية، ويسود في السياسة عصر الامبراطوريات والاستعمار والطغيان السياسي، في الشتاء تفقد الحضارة روحها المبدعة، وتصبح مجرد مدنية يتجلى أفضل ما تقدمه في تطبيق العلم على الصناعة[33].

يرى توينبي ، أن شبنجلر هو الذي تنحو طريقته إلى استخدام نوع من المجاز يشرع منه في المناقشة، معتقداً أنه قانون يقوم على ظواهر مرئية، بأن كل حضارة تمر من خلال نفس تتابع الأجيال الذي يمر به الكائن البشري، لكن بلاغته تجاه هذا المبحث لا ترقى ـ في أية ناحية ـ إلى منزلة الدليل، فإن المجتمعات، ليست كائنات حية وفقاً لأي معنى، فإنها باستخدام الاصطلاحات الموضوعية تعتبر الأساس

---

(29) نفسه، جـ 3، ص 505.

(30) نفسه، جـ 1، ص 219.

(31) يقصد شبنجلر بالفصول تشبيه مراحل الحضارة بفصول العام من الناحية المناخية.

(32) يقصد شبنجلر بالفاوستية، الحضارة الغربية، نسبة إلى رواية «فاوست» للأديب الألماني «جوته».

(33) Encyc - of philosophy: V. 3. p.527 - 503.

المشترك بين الميادين الخاصة لنشاط عدد من أفراد الكائنات البشرية، التي وإن كانوا ـ هم أنفسهم ـ كائنات حية، إلا أنهم يعجزون عن استحضار أي شكل على صورتهم نفسها. فالطاقات الخاصة بجميع الكائنات البشرية التي تكون ما يدعى بـ«أعضاء المجتمع» هي قوى حيوية يحقق فعلها تاريخ ذلك المجتمع، بما في ذلك فترة بقائه، ولقد نلفظ النظرية القائلة بأن انهيار الحضارة، يحدث وقت ما تقترب الحضارة من نهايتها البيولوجية ذلك لأن الحضارة كيان من نوع لا يخضع لقوانين البيولوجيا، كما أن استقراء الحركات المتكررة في تحليلنا لعملية الحضارة لا يتضمن أن يكون لها نفس النظام الدوري كما هو الحاصل، ولكنها حركة تسير قدماً[34].

تلك كانت أهم معالم رؤية شبنجلر لمسألة الدورة الحضارية. وقد لاحظنا أن مالكاً يقف عند كونها الخلفية التي أثرت في تكوين الاتجاه العنصري في الفكر السياسي الألماني، وهذا صحيح إلى حد بعيد، فشبنجلر يرى أن لكل حضارة صفة خاصة بها تميزها عن غيرها من الحضارات، وهو في حديثه عن الحضارة الفاوستية ـ أي الغربية ـ يؤكد على تدهورها، وأنها وصلت مرحلة الموت، ولكنه يستثني من ذلك الدولة الألمانية سليلة الأمة الجرمانية، ورمز القوة والخلود واللانهائية، وبذلك انتقلت هذه النزعة العنصرية لدى شبنجلر إلى وارثيه من قادة السياسة الألمانية، ولعل الدور الذي لعبه هتلر وسياسته في التاريخ الأوروبي الحديث من خلال الحرب العالمية الثانية، لأكبر دليل على نزعة التعالي والغلو لدى الشخصية الألمانية في تعاملاتها مع غيرها من الشعوب والمجتمعات وهي نزعة أقل ما توصف به أنها لا تمت لإنسانية الإنسان بأدنى صلة.

آرنولد توينبي ونظرية التحدي

يقول مالك بن نبي عن توينبي: «إنه جاء بتفسير ضخم للحضارة يلعب فيه العامل الجغرافي دوراً أساسياً، وهو يدخل هذا العامل الجغرافي ضمن مذهبه المتمثل فيما يدعوه بالتحدي، وهو المذهب الذي يفسر الحضارة «كرد» معين يقوم به أحد الشعوب أو الأجناس مواجهة لـ«تحد» معين، والطبيعة بالخصوص ـ أي الجغرافيا ـ هي التي تقوم بهذا «التحدي» وحسب مستوى التحدي، وفعالية «الرد» عليه من طرف الشعوب المواجهة به، فإن حضارته تكون بين احتمالات ثلاث: فهي إما أن تقوم بوثبة إلى الأمام، وإما أن تصاب بالتوقف والجمود، وإما أن يلفها الفناء

(34) سومرفيل، مختصر دراسة التاريخ لتوينبي، ترجمة فؤاد محمد شبل، جـ1، ص 416 - 426.

بردائه»[35].

ويرى مالك أنه إذا حاولنا استعمال هذه النظرية، لتفسير واقعة تاريخية محددة ـ ولتكن الحضارة الإسلامية على سبيل المثال ـ فإننا نجد أنها لا ترضينا تمام الرضا، إذ نحن لا نرى في «تكوين» هذه الحضارة العامل الجغرافي أو المناخي في شكل «تحد» معين حسب نظرية توينبي»[36].

فما الذي يعنيه توينبي بنظرية التحدي هذه؟ بداية. . . فإن توينبي ينفي سقوط الحضارات على أساس التقيد بقانون التشابه، أو مبدأ الحركة الدورية في التاريخ، ويرى أن التشابه والتكرار ظاهرة تقع في مجرى الحوادث التاريخية، ولكن التاريخ الذي يدور حول نفسه دورة رتيبة، لا يبقى في إطاره الثابت، بل يندفع دائماً نحو غاياته الكبرى في حركة تقدمية مستمرة[37].

ولقد حاول توينبي أن يؤسس إيقاعاً لمسألة الدورة الحضارية، حيث أعاد نماذج الحضارات الكبرى ونموها وتحللها ومن ثم تدهورها، في نفس الوقت أراد أن يستخلص من عمليات التاريخ الطبيعية. . هدف التعريف ومعنى التاريخ، وقد اعتبر كتاب «تدهور الغرب» لشبنجلر، مشكلة مجردة، فهو لا يهتم بمسألة التنبؤ التاريخي كما فعل شبنجلر، فتوينبي لا يعتبر سقوط الحضارة قانوناً كونياً، لكي تدور الدورة الحضارية دورتها، ولكنه يعزي السقوط الحضاري إلى ما يسميه بعقوبة التدمير الذاتي خلال التاريخ، كرد فعل لعلاقة الإنسان بالبيئة، أي للتحدي والاستجابة Challenge and Response[38] ذلك أن النمو الحضاري يتخذ سبيله كلما أثار أحد التحديات استجابة ناجحة تثير هي بدورها تحدياً آخر مختلفاً، ولم ير توينبي أنه لم يعثر على أي سبب أصيل يحول دون تكرار هذه العملية نفسها إلى ما لا نهاية، هذا على الرغم من أن جمهرة الحضارات، التي انبعثت إلى الوجود حتى كتابة هذه السطور، قد أخفقت ـ وهذه حقيقة تاريخية مقرزة ـ في مواصلة نموها، لأنها عجزت ـ إلا في حالات قليلة ـ من تقديم استجابة هي رد ناجح على التحدي الذي أثارها، وهي في نفس الوقت مصدر خصب لتحد جديد يتطلب استجابة مختلفة[39].

---

(35) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 64, 65.

(36) نفس المرجع، ص 65.

(37) منح خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص 39، رسالة دكتوراه، منشورة، بيروت، بدون.

(38) Meaning in history: p.13.

(39) مختصر دراسة التاريخ، جـ 4، ص 94.

وتوينبي يرى أن الظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستحث الإنسان على التحضر، بل إن رقة العيش حائل دون قيام الحضارة، إذ الشدائد هي وحدها التي تستثير الهمم، وتتمثل الظروف الصعبة، إما في بيئة طبيعية، أو ظروف بشرية تستحث البيئة الطبيعية القاسية الإنسان على تغيير موطنه، أو تعديل بيئته، إذ الأرض الشاقة والموطن الجديد يشكلان تحديين يستثيران قوى الإبداع في الإنسان، أما الذين عزفوا عن تغيير موطنهم أو تعديل طريقة معيشتهم، فإن الانقراض هو جزاء إخفاقهم في الاستجابة لتحدي الجفاف، أما تحدي الوسط البشري، فيتمثل في عدوان خارجي من دول مجاورة أو جماعة بشرية، إن علاقة الاستجابة بالتحدي تتخذ إحدى صور ثلاثة:

1 ـ إن قصور التحدي يجعل الطرف الآخر عاجزاً تماماً عن استجابة ناجحة.

2 ـ أن يحطم التحدي البالغ الشدة روح الطرف الآخر.

3 ـ أن يصل التحدي إلى درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة، وهذه هي وحدها الاستجابة الناجحة، ولكن ليس التحدي الأمثل، هو ذلك الذي يستثير استجابة ناجحة واحدة، ولكن هذه الاستجابة الناجحة تشكل بدورها تحدياً للطرف الأول، تحمله على الدخول في مرحلة صراع جديد أي: من حالة الركود إلى حالة القوة الدافعة مرة أخرى، حتى يصبح الفعل ورد الفعل إيقاعاً منتظماً يحمل كل طرف على محاولة ترجيح كفة ميزان، لا الوقوف بها عند حالة التوازن[40].

ولكن إذا كان تاريخ البشرية سلسلة من التحدي والاستجابة، فما الذي يفسر انهيار الحضارات؟ ولماذا عجزت مجتمعات عن الاستجابة الناجحة لما واجهها من تحد؟ لقد اهتم بالإجابة عن هذا السؤال عدة فلاسفة ومؤرخين، ويرفض توينبي تفسير انهيار الحضارة بغزو خارجي، ويرى أن الحضارة تنهار داخلياً، قبل أن تطأها أقدام الغزاة، فما سبب انهيار الحضارات إذن؟ إن العامل الرئيسي في انهيار الحضارة هو فقدان الأقلية الحاكمة للطاقة المبدعة فيها، تلك الطاقة التي لها تأثير السحر على البروليتاريا، مما يدفعها إلى التسامي عن طريق الاقتداء، والمجتمع في حالة الانهيار يتشكل على النحو التالي:

1 ـ أقلية مسيطرة فقدت قدرتها على الإبداع وأصبحت تحكم بالقهر.

2 ـ بروليتاريا داخلية ذليلة، ولكنها عنيدة تتحين الفرصة للثورة.

---

(40) Toynbee: Study of history. ch. 8, p.160 - 193.

3 ـ بروليتاريا خارجية انشقت عن المجتمع وتقاوم الاندماج فيه، وتتحين الفرص للغزو، وإذا كان ذلك هو التركيب الداخلي للمجتمع المتحلل الموشك على الانهيار، فإن أسباب هذا التحلل تكون على الوجه الآتي:

أ ـ قصور الطاقة الإبداعية في الأقلية الحاكمة.

ب ـ عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد أن فقدت الأخيرة مبررات الاقتداء بها.

ج ـ فقدان التماسك الاجتماعي سواء بسبب المشاق الخارجية أو سخط المحكومين[41].

وهكذا فإن المجتمع هو الذي جلب على نفسه عوامل الانهيار قبل أن يجلبها عليه غزو خارجي، وأقصى ما يفعله الغزو الخارجي هو توجيه ضربة قاضية إلى مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة، هذا سبب انهيار حضارات اندثرت ولم تقم لها قائمة، أما أن يحدث العدوان الخارجي على مجتمع في مرحلة نموه، فإنه يشكل تحدياً يستثير طاقته الكامنة وعوامل الإبداع فيه. ولكن كيف تفقد الأقلية المبدعة مقومات إبداعها حتى تستحيل إلى أقلية مسيطرة؟ هناك أسباب كثيرة تفقد الإبداع مقوماته، ومن ثم تستحيل الأقلية الحاكمة إلى قوة مسيطرة بالقهر، كما تتحول الجماهير عن التآسي والاقتداء اللازمين عن الاعتراف والإعجاب بالسمو الروحي والفكري بالصفوة الممتازة إلى الخضوع والولاء، وما يلزم عنهما من استجابة آلية، ويلزم عن ذلك كله دخول مرحلة التدهور والانحلال.. أما أهم هذه الأسباب فهي:

1 ـ تبتدع الأقليات المبدعة أو الصفوة الممتازة ـ من الأنبياء ورجال الفكر ـ أنظمة جديدة، ولكن يحدث كثيراً أن تصاغ الأنظمة الجديدة في قوالب قديمة، وهذه طبيعتها كطبيعة كل قديم مقاومة الجديد، الأمر الذي يؤدي إلى تفكك النظام أو فقدان وجه الإبداع والأصالة فيه.

2 ـ آفة الإبداع: جمود المبدع وافتنان الجماهير إلى حد عبادة الذات، ويقتضي الإبداع أن تظل الطاقات الكامنة في حالة تفجر مستمر للقوى الخلاقة، حتى يظل على حالة من الجدة والأصالة.

أما عن علاقة الحرب بالحضارة، فيرى توينبي، أن الحرب نزعة انتحارية، والتوسع الخارجي مظهر تدهور وانحلال، فإن التوسع الحربي يعبر عن تدهور

(41) Study of history: Part. iv. ch: 16.

داخلي في المجتمع والدول التي قامت على أسس حربية، قد أدّت بها هذه النزعة إلى الفناء، فناء الانتحار لا الموت الطبيعي، حتى وإن حققت بادىء الأمر انتصارات مثيرة كاسبرطة والدولة الآشورية ومجتمع التتار[42].

أما التقدم المادي عندما يستخدم كمسلك خداع لاستجابة ناجحة، ذلك أن التوسع الحربي ليس هو وحده المظهر الخداع للتقدم والارتقاء، وإنما تشترك معه سيطرة الإنسان على البيئة المادية في شكل تحسينات في الأسلوب التكنولوجي المادي، أنه بدوره ليس دليلاً على رقي المجتمع، إذ قد يحدث ذلك في مرحلة تدهور المجتمع، لأن الأسلوب التكنولوجي آلي تطبيقي وليس من الضروري أن يصاحب الإبداع الروحي والفكري وجوداً وعدماً، فالارتقاء الحقيقي للحضارة إنما يتمثل في الارتقاء الروحي.

كيف إذن يتسنى للمجتمع أن يرتقي وكيف تكون استجابته للتحدي ناجحة؟ يرى توينبي **أن الارتقاء الحقيقي للمجتمع لا يقوم به الأفراد أو أقلية مبدعة من عامة البروليتاريا التي يقف دورها عند مجرد الاقتداء، إنهم عباقرة قادرون على التغلب على القصور الذاتي في المجتمع**، وتتميز الحضارات في فترة الاعلاء بالخصوبة والتنوع فلا يكون الارتقاء مقصوراً على مظهر واحد فقط من مظاهر الحضارة، ولكن الطاقة التي تتفجر لا بد أن تشمل شتى مظاهر الحضارة من: دين وعلم وفن وفلسفة وأدب، وبذلك تكون الاستجابة الناجحة عملية سيكولوجية تهدف إلى إعلاء روحي وفكري للمجتمع، وليست رداً خارجياً يتمثل في طابع مادي كغزو خارجي أو تحسين تكنولوجي، فالاستجابة البرانية لا تسهم في الحضارة إلا بنصيب ضئيل، بينما تسهم الاستجابة الجوانية بنصيب وافر، إذ أنها في جوهرها إعلاء وتسام بالطاقة الروحية والفكرية في المجتمع إلى أعلى مستوى يمكن أن يرتقي إليه[43].

---

(42) يجب الإشارة هنا إلى أن الحضارة الإسلامية لم تقم على أسس حربية، وإن كان القتال قد استخدم كوسيلة من وسائل الدعوة، وتحصيناً للكيان الإسلامي، ولم يكن القتال هو الوسيلة الوحيدة التي استخدمتها الدعوة الإسلامية، وإنما كانت دعوة الإسلام السلمية إلى السلام ونبذ القتال هي الوسيلة التي تسبق استخدام القوة في الدفاع عن الدعوة الجديدة، والحق تبارك وتعالى يقول: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ البقرة/ 190 فالقتال وفق المفهوم الإسلامي للحضارة، قتال لله وليس لأي هدف من الأهداف التوسعية التي عرفتها الحضارات الأخرى في حروبها الطويلة.

(43) Study of history: part. 3. ch. x. -

نقد نظرية التحدّي:

وقد أخذ عدد من النقّاد على توينبي سوء تطبيقه لهذا المنهج العلمي في أبحاثه التاريخية، فقد انتخب من مجموع الظواهر، ما يناسب (فرضه) وعرض شواهده المختارة بالطريقة التي تلائمه، وفسرها تفسيراً مؤاتياً للفكرة العامة الجاهزة التي بدأ منها، فاختيار الفرض عنده، لم تحقق التجربة الحاسمة، ثم إن عملية انتخاب الشواهد التي لجأ إليها قد حملته على التبسيط، وبالتالي التشويه لحقيقة الظاهرات التاريخية، فضلاً عن النظر إلى أجزاء الكل على أنها وحدات منفصلة قائمة بذاتها. فأدلته مثلاً على صحة نظرية التحدي والاستجابة، منتزعة انتزاعاً من إطارها الكلي، وظروفها الشاملة في حياة هذه أو تلك من الحضارات التي وقع عليها اختياره، ولما كانت حياة الحضارات كلا ديناميا يقرر هو نفسه، أي: أنها عملية متحركة وليست شيئاً ثابتاً جامداً، فقد كان ينبغي أن ينظر في أعضاء ذلك (الكل) على أنها أحداث داخل تلك العملية الكلية، أحداث متجهة باتجاهها ومكيفة وفقاً لظروفها وليس لها كيان مستقل بذاتها، وهكذا فإن إخفاق توينبي في تحقيق الفرض بالتجربة الحاسمة، وعزله الأجزاء بحيث لم تعد ذات دلالة معينة في بناء الكل، يقوضان دعائم المنهج التجريبي، الذي حاول أن يعتمد في تفسيره، وعلى هذا الأساس فإن ما استنتجه توينبي من القوانين العامة لا يصح اعتباره كذلك، وإنما هو نظرات في تفسير الأحداث، قد تكون صائبة وقد لا تكون[44].

رأي مالك بن نبي في نظرية التحدي

أما مالك فيضيف حول نظرية التحدي والاستجابة عند توينبي، أن توينبي يرجع الخطر الذي يواجه الحضارة، يتمثل في شكل تحد من طرف الطبيعة نفسها: «في صورة جفاف، أو طوفان.. الخ»... أو تحد من طرف التاريخ، في صورة غزو، أو حرب أو تهديد بالاسترقاق، وإلى هذا الشكل من التحدي بالذات يرجع «توينبي» الظروف العامة التي تتشكل ضمنها الحضارات، ويعتبر تشكيل الحضارة المصرية يدخل في رأيه ضمن هذه المقولة»[45]، ولكن مالكاً لا يرى في تأويل «توينبي» تفسيراً لما حدث على وجه الدقة، عند الهجرة السكانية التي تمت في بداية الأزمنة التاريخية، عقب ذلك الجفاف الذي اجتاح المناطق المتاخمة للجزائر، فغيّر شروطها المناخية، وصيّرها إلى مناطق صحراوية، إذ لا بد أن يكون قد حدث ضمن هذا

(44) - Geyle: toynbee and sorokin: the pottern of the past: p.16 - 21.

(45) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 63.

«الخروج» شيء ما يظل خارجاً عن متناول التفسير بالتحدي الطبيعي، ما دام جزء من السكان قد بقي بنفس المكان وتكيف مع الشروط الجديدة لحياته، والتحق جزء آخر بأعالي «النيل» ليجد من جديد شروط حياته القديمة، واتجه جزء واحد من هؤلاء السكان إلى مستنقعات «الدلتا» فروض الطبيعة الجديدة، وهكذا ولدت الحضارة المصرية، كنتيجة مترتبة ليس من الظاهرة الطبيعية وحدها فحسب، ولكن عن اختيار حر وقاصد، أعني عن إرادة جماعية وأولية، وجهت خطى هذا الجزء من «الخروج العام» نحو صقع محدد، ونحن لا نفسر آلية هذه الإرادة، ولكننا نقتصر على إثباتها باعتبارها في الوقت ذاته ظاهرة تظل خارجة عن متناول التفسير الطبيعي (يقصد الجغرافي) ومظاهرة تدشينية[46] مع ذلك لمجتمع جديد وحضارة جديدة[47].

أساس قيام المجتمعات عند مالك:

ثم يبين مالك بعد رفضه للأساس الجغرافي الذي تقوم عليه نظرية التحدي والاستجابة، أن المجتمعات تقوم في الحقيقة على أساس الفكرة الدينية، وليس على المقوم الجغرافي، فيقول: «لقد ولدت المجتمعات التي ما تنفك تسلط حتى هذا الحين انعكاسات حضاراتها على الخارطة الجغرافية، وأعني بها: الهندوسية والبوذية، والموسوية، والمسيحية، والإسلامية من هذه الانطلاقة الروحية التي أقامت هياكل «براهما» و«بهوة»، ومعابدالبوذية والكنائس القوطية والمساجد الإسلامية، فكل هذه الحضارات ـ المعاصرة لنا ـ قد شكلت تركيبها المتآلف، في مهد فكرة دينية»[48].

وفي إطار المجتمع الروسي الماركسي، يرى أن الفكرة الدينية تساهم بشكل غير مباشر في تشكيل بناء هذا المجتمع، وذلك عن طريق بديلاتها اللادينية نفسها. . . يقول: «وإذا اقتضى الأمر أن نصدر حكماً بشأن المجتمع الذي هو بصدد التشييد حالياً باتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية، باعتباره شكلاً من الحضارة، نجد أن تكوينه ونموه يفسران بنفس الطريقة (يقصد الفكرة الدينية) ومن وجهة النظر التاريخية، يتعين علينا ملاحظة أن الأفكار «الماركسية» قد استخدمت لنموها واكتمالها على «البنية التحتية» النفسانية والمفاهيمية المسيحية للإنسان الذي حول: «إنجيل» «يسوع المسيح» إلى «إنجيل» «لماركس»، وجميع المطامح التواقة

(46) التدشين، يعني إعداد الشيء ودفعه للعمل.
(47) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 63 - 65.
(48) المرجع السابق، ص 66.

إلى «ملكوت الرب الإله»، إلى مطامح متشبثة «بالفردوس الأرضي». . «ومن وجهة النظر النفسية فإن العقيدة التي أقامت في الماضي «كاتدرائيات» إمبراطورية إيفيان الرابع» هي التي تتولى اليوم تشييد المصانع والسدود في بلاد «خروشوف»، فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة، وإما بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها، في التركيبة المتآلفة لحضارة ما، وفي تشكيل إرادتها»[49].

ونحن نوافق مالكاً على قوله بأثر الفكرة الدينية في تكوين المجتمعات عن طريق بديلاتها، وبديهي أن هذا البديل يتم من خلال صياغة عقيدية وفكرية ترفض الدين كوحي إلهي، وتقيم ديناً أرضياً يخضع للمزاج البشري على المستويين الفكري والتطبيقي، ولا شك في أن الفلسفة الماركسية تمثل هذا الدين الأرضي الذي يمثل أيديولوجية المجتمع السوفيتي، وعلى كل المستويات الفكرية والسياسية والاجتماعية، وذلك من خلال البعد الاقتصادي وأثره في تكوين الحضارة.

نقد الفلسفة المادية:

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الإطار ـ هل يمكن أن يمثل الجانب الاقتصادي مقوماً للحضارة؟، وهل يمكن أن تمثل الحاجات المادية والاستهلاكية الغاية المرجوة من الوجود البشري والممارسة الحضارية؟ وما هو الفرق بين حضارة التزمت للفكرة الدينية، عقيدة وشريعة ـ كالحضارة الإسلامية ـ وبين مجتمع أقام أساس تكوينه الحضاري على الأبعاد الاقتصادية والحاجات المادية في معزل عن القيم الروحية والأخلاقية، لقد أشار ابن نبي إلى هذا الإطار في معرض حديثه عن الدورة الحضارية وفق المفهوم الماركسي المؤسس على الجانب الاقتصادي. ـ يقول مالك: «لقد كان القرن التاسع عشر هو القرن الذي ولدت فيه أول تفسيرات الواقعية الاجتماعية في إطار ظاهرة معينة هي «الحضارة» غير أن ماركس ومدرسته حينما طبقا على هذه الواقعة الاجتماعية منطق الجدلية المادية، فقد كان طبيعياً أن يجدا في الشروط الاجتماعية الخاصة بأوروبا في عهدها الفكتوري ما يبرر النزعة المادية التاريخية في نظرهم، فماركس ومدرسته يذهبان إلى أن كل اكتمال تاريخي لا يكون إلا نتيجة الضرورات المادية، وحاجات الإنسان الأساسية وبالتالي الوسائل الفنيّة التي يخترعها ويستعملها في تلبية تلك الحاجات، فالحاجة والفن الصناعي يمثلان في نظر ماركس مركزي التقاطب لقوى الإنتاج، المركزية اللذين يحددان العلاقات الاجتماعية الخاصة بحضارة معينة، كما يحددان هذه الحضارة ذاتها معنوياً ومادياً،

---

(49) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 66 , 67.

ولكن هـذه النظريـة لا تفسر لنـا النقطة الأسـاسيـة المائلة فيمـا يحـدث من تفكـك العـلاقـات الاجتمـاعيـة، وتـلاشي الحضـارات، دون ظهـور أي تغييـر في طبيعـة الحـاجات ووسـائل الإنتـاج، فحضارات أمـريكا السـابقة على العهـد الكـولـومبي، وكذلك الحضارة الرومانية لـم تتلاشى لفقدها الوسائل الصناعية والحـاجات، وهكـذا نجـد في التفسير المـاركسي للوقائـع التاريخيـة ثغرة أحـدثهـا التحليـل المفـرط في المنهجية لهذه الوقائع، ذلك التحليل الذي يتخذ نقطة انطلاق من حتمية مـادية أي: من عملية ميكانيكية لتخطيط الحضارة»[50].

وقـد أصاب مـالك في وقـوفه على حجـر الزاويـة في نقد المـاركسية، وذلـك برفض أن يكون العامل الاقتصادي هو محور الفاعلية في تاريـخ الحضارة، لقـد أراد ماركس أن يبرهن على أن أسلوب الإنتاج في الحياة المـادية هـو الذي يعين الـطابع العام لطرق الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية، والإنسان وفق الفلسفة الماركسية مجرد تماماً من حرية الإرادة ـ كما أشار مالك ـ والباعث الوحيد لأعماله هو الحصول على وسـائل الـراحة المـادية، لـذا فإن وسـائل الإنتـاج هي الحكم الفصل الحقيقي الـذي يقرر مصيـر البشر، والنتيجـة الطبيعيـة لهذا أننـا سنكون ملزمين بـأن نقر بـأن «الجماعة» وحدها هي الحقيقة، وأن الوجود المستقل للأفراد هو مجرد وهم[51].

إن هناك شيئاً كثيـراً في التاريـخ غير العـامل الاقتصـادي، فالإنسـان لا يقصر حيـاته على أن يحبـو على بطنـه، فهنالـك كـل أشكـال الحمـاس والـولاء والإيحـاء والإلهام التي تحفز الإنسان للعمل، والتي هي رغم ذلك غير اقتصادية بتاتاً، ولكنهـا في نفس الوقت تؤثر على الظروف الاقتصادية، وفوق كل ذلك فإن تأثيـر الذهن على الذهن مع نتائج هذا التأثير البعيدة، وهو من أعظم أنواع التأثير في العالم، يستعصي على التفسير الاقتصادي، والأصوب عند تفسير التاريخ أن يتواضع المرء، ليـدرك أن تاريخ الإنسان إنما تكونه عوامل كثيرة ليس الاقتصاد إلا عاملاً واحـداً منها وربمـا لم يكن أكثرها أهمية[52].

إننا نتأثر بالبيئة المادية التي نعيش فيها، إلا أن فكرنا هو الذي يعلمنـا أن نغير هذه البيئة المادية، لكي تلائم أغراضنا المختلفة، إن العـالم المادي لا يقـرر وعينا، وإنما وعينا هو الذي يقرر الوجـه الذي سنستخـدم فيه مـواردنا المـادية، فكـل شيء

(50) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 62 , 63.

(51) عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، ص 91 , 92.

(52) عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، ص 98 , 99.

يجب أن يكون موجوداً في الفكر قبل أن يمكن وجوده في العمل، لذا فقوى الإنتاج لا تصنع نفسها وإنما يصنعها عقل الإنسان، فعلى الرغم من أن الإنسان يتأثر بالحياة المادية المحيطة به، لا يمكن اعتباره مجرد عجينة لا شكل لها تصب في قوالب البيئات المادية، إذ أنه يستطيع أن يغير بيئته(53).

ويرفض جي ذي أيج كول ـ الذي يعد من أشد الناس احتراماً لماركس ـ أن يعترف بالعامل الاقتصادي على أنه العامل الوحيد الذي يقرر الكيان الاجتماعي لأية أمة، حيث يرى أن المجتمعات التي في مستوى واحد من ناحية أسلوب الإنتاج، يجب أن يكون لها حتماً نفس الأنظمة أو نفس الأشكال الاجتماعية للعائلة، والعلاقات الجماعية والمنظمات السياسية والدينية، أو الأفكار الخاصة بالقيم والأخلاق، فلقد أظهرت بحوث علم الإنسان Anthropology أشكالاً حضارية مختلفة جداً لا يمكن قط أن تفسر تفسيراً اقتصادياً محضاً، إن أقصى ما يثبته هذا التشابه الذي تبين لنا وجوده إنما هو مجرد الاقتناع بأن الأنظمة الاجتماعية تتأثر بالظروف الاقتصادية (لا أنها تتعين بها وحدها) إن الأساس الاقتصادي للمجتمع عامل واحد فقط من عوامل تصوير الشكل العام للحضارة، حتى ولو كان أهم عامل(54).

وإذا كان الدين مجرد انعكاس للظروف المادية التي يعيش فيها الناس ـ كما تقول الماركسية ـ فلا مجال لأكثر من دين واحد في وقت واحد، ولكننا نجد أن الإسلام والمسيحية والهندوكية، وعشرات الأديان الأخرى تسيطر على عقول ناس يعيشون في نفس الظروف الاقتصادية، ورغم الخطوات الواسعة الهائلة التي استطاع الإنسان الحديث أن يخطوها من ناحية تسخير قوى الطبيعة لخدمة حاجاته المادية، ورغم التقدم الذي يحرزه العلم في كل يوم، في شكل اختراعات لا تخطر في الخيال فإن «الإنسان» ليس بخير أبداً من ناحية الأخلاق، ومن أجل تجاوز هذا الخطأ في مسألة التقدم البشري يجب أن نفرق بين تقدم الفن الآلي والتقدم الأخلاقي، بين المدنية والحضارة(55).

وقد نتج عن انطلاق الحضارة الحديثة، وفق الأبعاد المادية والعلمية وحدها

(53) P.cole: themeaning of Marxim : p.57.

(54) P.cole: the meaninig of Marxim: p.57.

(55) تفسير التاريخ، ص 115 - 120.

العديد من النتائج التي تبرز لنا عناصر الأزمة الحضارية للإنسان المعاصر[56]، حيث الجهل المطبق بالإنسان، على الرغم من تقدم العلوم الطبيعية وتقنيتها، وتخبط البشرية لقيامها على أساس من جهلها للقيم الدينية، والأخلاقية ومدى أهميتها في حركة الحضارات.

وإذا كنا نوافق ابن نبي على اعتباره المجتمع السوفيتي يمثل شكلاً من أشكال الحضارة ـ باعتباره في إطار الغرب ـ فكان يجب أن يضيف أهم النتائج المترتبة على حضارة تعتمد مبادىء الفكر الماركسي المادي كأساس يتم من خلاله فهم المسألة الحضارية، ومالك نفسه هو القائل: «إننا لا نستطيع أن نتناول الواقع الإنساني من زاوية المادة فحسب، ورسالة الإنسان في الحياة الاجتماعية أن يكون عاملاً نفسياً زمنياً، فهو لا يؤثر فيها طبقاً لوجوده، الزمني فحسب، أعني تبعاً لحاجاته المادية، بل إنه يؤثر طبقاً لوجوده النفسي، أعني طبقاً لحاجاته الروحية»[57].

سلبيات المجتمع السوفييتي

ولذلك كان من الضروري أن نوضح، أن هذا الشكل المادي للحضارة يترك آثاراً سيئة في الممارسة الحضارية، تظهر بوضوح في المجتمع السوفييتي، ونذكر منها على سبيل المثال، ديكتاتورية الحزب الشيوعي الحاكم واستبداده تجاه الجماهير، وسيطرة الإعلام الرسمي الموجه على عقول الجماهير، وتعميق التربية الماركسية على المواطن منذ طفولته، لضمان الولاء للنظام السياسي، ورفض كل الديانات والعقائد والمذاهب والأفكار التي تخالف الفكر المادي الرسمي للدولة، ويترتب على هذه مصادرة آراء الجماهير، والقضاء على حرية الفكر، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك هروب العديد من المفكرين والعلماء السوفييت إلى خارج روسيا طلباً للحرية، ورفضهم لأساليب القمع التي تمارسها السلطة بإزاء الجماهير، في ظل مجتمع شكلت أسسه الفكرية بعض المفاهيم الاقتصادية والمادية التي قد تنتج حضارة، يصبح المجتمع خلالها فريسة للفساد الأخلاقي، وشيوع الرذيلة، حيث تنعدم الرقابة الذاتية على الضمير في غياب الواعز الديني، وغير ذلك من التناقضات والسلبيات المنتشرة في المجتمع السوفيتي، نتيجة لغياب العامل العقائدي[58].

إن أهداف الإنسان في المجتمعات المادية، تقتصر على النطاق النفعي

---

(56) سنتعرض بالتفصيل لأزمة الحضارة الغربية في فصل لاحق.

(57) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 144.

(58) يكفي أن نشير إلى الاحتلال الروسي لأفغانستان ـ البلد المسلم ـ وممارسة الروس لكافة الأساليب الاجرامية، والمحرمة دولياً للفتك بهذا الشعب، ولا تخفى علينا الأطماع العسكرية والاقتصادية وراء هذا

العملي المنغلق على الإنسان الفرد، أو الطبقة الحاكمة أو الحزب، أو القومية، أو الأمة. . الخ. . . أما في الحضارة الإسلامية، فإن الأهداف تتجاوز نطاق النفعية المباشرة والعملية الملموسة، وتكسر جدران العزلة الانانية المنغلقة على القبيلة، أو الفئة الحاكمة أو الجماعة الدينية أو الأمة، منفتحة على الإنسان في كل صوب أنى كان، وإلى أية فئة أو جماعة أو دين أو أمة كان انتماؤه، وإذا ما تجاوزنا الفروق الجوهرية بين الأهداف التي تضعها الحضارات العلمانية لتحريك الإنسان، وتلك التي يضعها الإسلام، لوجدنا أنفسنا أمام (فرق) أو (ميزة) أخرى أكثر تأثيراً وعمقاً، تلك هي كيفية (التعامل مع المنجزات الحضارية) فهل تستطيع المبادىء العلمانية الوضعية أن تحدث وئاماً بين الإنجاز الحضاري وبين الإنسان؟ هل تستطيع أن تكيف هذه المنجزات من أجل تغطية عادلة لحاجات الإنسان فرداً أو جماعة؟ وهل ينتج ذلك المزيد من الضمانات التي تكفل للحضارة رقياً وتطوراً وعدم ارتداد إلى الوراء وتوازناً في المعطيات المادية والروحية، العقلية والعاطفية، الطبيعية والغيبية، الحسية والخيالية. . الخ. . . والتزاماً في شكل المعطيات وفي مضمونها بما ينسجم مع مهمة الإنسان في الأرض؟ إن الحضارة الإسلامية ترد علينا بالإيجاب على كل هذه الأسئلة التي يمكن أن تطرح في هذا المجال، وغيرها كثير، أما الحضارات العلمانية فإن واقعها التاريخي يشهد بوضوح جازم كيف أنها نكلت عن كل هذه المتطلبات، وكيف أنها انحرفت بمسؤلياتها الصعبة عن الجادة المستقيمة. وها هي الحضارة المعاصرة التي نعيشها جميعاً تقدم من الأدلة ما فيه الكفاية(59).

قدم لنا مالك في الفقرات السابقة موقفه من بعض النظريات التي تحاول تفسير الواقعة التاريخية، من منطلق أن للتاريخ دورة وتسلسلاً، حيث انتهى إلى قوله: (وإذا نحن حاولنا بعد الذي سردنا من النظريات أن نستعمل إحداها في تفسير لواقعة تاريخية محددة. . ولتكن الحضارة الإسلامية - على سبيل المثال - فإننا نجد أنها لا ترضينا كل الرضا)(60).

ويبقى أمامنا الآن عرض نظرية «مالك» حول الدورة الحضارية، لمحاولة الوقوف على منهجه في تحليل الحدث الحضاري الإسلامي، ومدى اتفاق هذا المنهج مع «أسس المفهوم الإسلامي للمسألة الحضارية قرآناً وسنة».

الغزو، وهو ما لا يقره أي قانون دينياً كان أم بشرياً، وأبسط ما يقال هنا أنهم يستمدون شرعية هذا الاحتلال من مادية الدولة وفلسفتها الماركسية التي لا تعترف بأية قيم دينية أو أخلاقية، وبحق الشعوب في تقرير مصيرها.

(59) انظر: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 120 , 121.

(60) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 65.

الفصل الثالث

دورة الحضارة

تعرضنا فيما سبق لفلاسفة الحضارة الذين ذكرهم مالك بن نبي في مؤلفاته، وقد بينا أهم المحاور التي جمعت بينه وأهم هؤلاء، وخاصة فيما يخص قضية الدورة الحضارية، وفي هذا الفصل سوف نحاول عرض رأي مالك لنظريته حول دورة الحضارة كما فصلها من خلال صياغته لمشكلات الحضارة.

بيَّن لنا مالك أن الحضارة تتمثل أمامنا كأنها مجموعة عددية تتتابع في وحدات متشابهة، ولكنها غير متماثلة، وهكذا تتجلى لأفهامنا حقيقة جوهرية في التاريخ هي : «دورة الحضارة» وكل دورة محددة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معين، فهي حضارة بهذه الشروط[1].

وتستمر حركة الحضارة وتنمو، فإذا ما توقفت دورتها، بدأت تتحول إلى ظروف متخلفة، فهذا هو القانون الذي خط على مر السنين خلال التاريخ، ذلك الطريق الصاعد، الطريق الذي منحته البشرية في بطء وروية، وبذلك تمتزج غاية التاريخ بغاية الإنسان[2].

وبناء على هذا يجب أن يتبين الإنسان العوامل التي تحدد وضعه في مرحلة معينة من مراحل تطوره، ليمكننا أن نستخلص منها السياسة التي تنطبق على تلك

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 23.

(2) نفس المرجع، ص 164.

المرحلة، وغني عن البيان أن ظروف الحياة تعبّر عن الحالة العامة في بيئة معينة، وبذلك تكون تلك الظروف مرحلة من مراحل الحضارة(3).

وإذا كنا قد أبرزنا بصفة عامة موقف مالك من فكر ابن خلدون عن الدورة، فإنا نفصل الآن موقفه من مختلف آراء ابن خلدون.

وقد رأينا أن ابن خلدون ـ كما يرى مالك ـ لم يترك لنا غير نظرية عن تطور الدولة، وقد كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية، لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة، ونعني به ـ **الدولة** ـ وليس عند الحضارة نفسها، في حين أنه كان من الأجدى لو أن نظريته رسمت لنا تطور الحضارة، حيث كنا نستطيع أن نجد فيها ثروة من نوع آخر، غير الذي أثرانا به فعلاً، إذ لم تكن عبقرية ابن خلدون بعاجزة عن أن ترسم لنا ذلك التطور في صورة منهج قائم بذاته(4).

وقد حاولنا استجلاء موقف «مالك بن نبي» من وقوف الجهد الخلدوني عند مسألة الدولة وليس الحضارة، وبينا أهم الأسباب التي أدت بابن خلدون إلى ذلك.

وإذا كان مالك يقبل بدورة الحضارة على طريقة ابن خلدون ـ كنقطة البداية والصعود إلى القمة أو الأوج ثم الأفول، فإنه لا يسلم بأنه مكتوب أبداً على حضارة خفت ضياؤها، وسدر أبناؤها في ليل طويل بأن لا تقوم لها بعد ذلك قائمة، لأن نهضة الحضارة من كبوتها واستمرار حركتها في التاريخ رهن بشروط نفسية ـ زمنية معينة إذا ما توافرت وتكاملت انطلقت الحضارة لتساهم بأكبر قدر من الفعالية في المحيط البشري.

ونظرية ابن خلدون حول الدورة التاريخية، ذات صلة وثيقة بالحتمية، كما سبق وأشرنا إلى ذلك، وقد رفض مالك هذا الفهم عملاً بما يقدمه النظر الإسلامي، ذلك أن الحضارة الإسلامية بما تملك من أسس عقيدية وإيمانية، قادرة على تجديد حركتها واستعادة كيانها، رغم كل عوامل التحدي ورغم كافة ألوان الغزو بكل صوره الفكرية والسياسية والاقتصادية التي يتعرض لها العالم الإسلامي.

إن تطور العقل المسلم في التنظير للمعضلة الحضارية، قد مكنه من تقديم تصور لعملية التطور الحضاري بطريقة منهجية وشمولية.. فليس الأمر في البناء

---

(3) المرجع السابق، ص 88.

(4) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 62.

الحضاري مجرد تقديم اقتراحات أو علاج بعض الأمراض، فالقضية تتصل بالكيان الحضاري كله، بروحه الهامدة وبإرادته الخامدة، من أجل إعادة ارتباط المسلم بالسنن الكونية من خلال عقيدة حضارية قادرة، حتى يعرف المسلم موقعه في الكون ورسالته نحو الإنسانية... وفي هذا الإطار كان «لمالك بن نبي» ـ على المستوى التنظيري ـ فضل كبير، حيث بدأت الكتابة التاريخية ذات الرؤية الحضارية وفق المنظور الإسلامي تصل إلى مرحلة طيبة من الرشد[5].

فكيف يصوغ مالك قانون تركيب الحضارة وشروطها؟ إن القانون في المفهوم التاريخي هو علاقات مقررة معينة بين فئات من الأحداث، نكشف أنه يمكن الاعتماد عليها في حل مشاكل أو تجاوز عقبة أو في التنبؤ عن المستقبل، أما الفارق المميز للقوانين التاريخية عن القوانين الطبيعية والبيولوجية، فهو أن فئات الأحداث التي تتعلق بها تعيش الأشكال السلوكية للمخلوقات الإنسانية، كأعضاء في جماعات اجتماعية منظمة، وكأعضاء في فئات اجتماعية يتميز سلوك الأفراد فيها بالمثل العليا، والعادات والتقاليد والسنن وغيرها من وسائل الفعل الإنساني، المرتبطة بالتعبير الأنثروبولوجي «حضارة»[6].

«ومالك» يرى أن العالم الإسلامي يحاول في مرحلته الحاضرة ـ أن ينجز مهمة تركيب الحضارة في زمن معين، ويرى أننا يمكن أن نقتبس من علم الكيمياء طريقته، عندما يتم أولاً تحليل المنتجات التي يريد أن يجري عليها بعد ذلك عملية التركيب، فإذا سلكنا هنا هذا المسلك قررنا أن كل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية الآتية: ناتج حضاري = إنسان + تراب + وقت[7]. ففي الصباح مثلاً يوجد الإنسان خلف العملية العلمية والصناعية، التي يعتبر المصباح ثمرتها، والتراب في عناصره، من موصل وعازل، وهو يتدخل بعنصره الأول في نشأة الإنسان العضوية،

---

(5) د. عبد الحليم عويس، فقه التاريخ، ص 30 , 31.

(6) سيدني هوك، البطل في التاريخ ترجمة: مروان الجابري، ص 245.

(7) يرى مالك أنه تجنب أن يستخدم في هذه المعادلة مصطلح «مادة» وفضل عليه مصطلح «تراب» والغرض من هذا الاختيار هو تحاشي اللبس في كلمة «مادة» حيث أنها تعني في باب الأخلاق مفهوماً مقابلاً لكلمة «الروح». وتعني في باب العلوم مفهوماً ضد مفهوم كلمة «طاقة». وفي الفلسفة نجدها تعطي فكرة هي نقيض ما يطلق عليه اسم «المثالية». وعلى العكس من ذلك، لم يتطور مفهوم لفظ تراب إلا قليلاً، واحتفظ من حيث معنى المفرد ببساطة جعلته صالحاً لأن يدل بصورة أكثر تحديداً على هذا الموضوع الاجتماعي، على أن هذا المصطلح قد ضم هنا بهذه البساطة مظهراً قانونياً يخص تشريع الأرض في أي بلد، ومظهراً فنياً يخص طرق استعماله، وهذان المظهران يمثلان مشكلة التراب.

والوقت «مناط» يبرز في جميع العناصر البيولوجية والتكنولوجية، وهـو ينتج المصباح بمساعدة العنصرين الأولين: **الإنسان والتراب**.

فالصيغة صادقة بالنسبة لأي ناتج حضاري، وإذا ما درسنا هذه المنتجات حسب طريقة الجمع المستخدمة في الحساب، فسننتهي حتماً إلى ثلاثة أعمدة، ذات علاقة وظيفية: حضارة = إنسان + تراب + وقت. . . وتحت هذا الشكل تشير الصيغة إلى أن مشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشكلات أولية: **مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت**، فلكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات، وإنما بأن نحل هذه المشكلات الثلاثة من أساسها(8).

أهمية الإنسان

وعندما يتحرك رجل الفطرة، ويأخذ طريقه لكي يصبح رجل حضارة، فإنه لا زاد له سوى التراب والوقت وإرادته لتلك الحركة، وهكذا لا يتاح لحضارة في بدئها رأسمال إلا ذلك الرجل البسيط الذي تحرك، والتراث الذي يمده بقوته الزهيد، حتى يصل إلى هدفه، والوقت اللازم لوصوله، وكل ما عدا ذلك من قصور شامخات، ومن جامعات وطائرات، ليس إلا من المكتسبات، لا من العناصر الأولية(9).

والمجتمع الإنساني يمكنه أن يستغني وقتاً عن مكتسبات الحضارة، ولكنه لا يمكنه أن يتنازل عن هذه العناصر الثلاثة التي تمثل ثروته الأولية، دون أن يتنازل في الوقت نفسه عن جوهر حياته الاجتماعية. وتلك هي القيم الخالدة، التي نجدها كلما وجب علينا العودة إلى بساطة الأشياء، أي في الواقع كلما تحرك رجل الفطرة، وتحركت معه حضارة في التاريخ(10).

والشروط الخاصة بحضارة ما لا تقبل الانفصال فيما بينها، بحيث يحقق تركيبها المتآلف بطريقة تلقائية شروط قيامها بوظيفتها كإرادة وقدرة(11).

وليس من الضروري ولا من الممكن أن يكون لمجتمع فقير، المليارات من الذهب كي ينهض، وإنما ينهض بالرصيد الذي وضعته العناية الإلهية بين

---

(8) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 44 ,45.

(9) المرجع السابق، شروط النهضة، ص 60.

(10) نفس المرجع، ص 60.

(11) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 63.

يديه ـ الإنسان والتراب والوقت[12].

ثم يحاول مالك أن يوضح لنا معادلة: (حضارة = إنسان + تراب + وقت). فيرى «أن الإنسان هو الذي يحدد في النهاية، القيمة الاجتماعية لهذه المعادلة، لأن التراب والوقت لا يقومان ـ إذا اقتصر عليهما فحسب ـ بأي تحويل اجتماعي»[13].

فبما «أن الإنسان هو الشرط الأساسي لكل حضارة، وأن الحضارة تؤكد دائماً الشرط الإنساني»[14]. فالإنسان إذن هو محور الفاعلية في حركة الحضارة، فعليه مدار الاختيار ـ وعطاؤه في إطار حضارته ـ وبالتالي في الحضارة الانسانية ككل ـ محدد بالصقل الفكري، والتكوين الثقافي المتأصلين في بيئته الحضارية.

لقد أراد الله للإنسان أن يكون خليفته في أرضه: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾** البقرة/30.

ومسألة الاستخلاف هذه، تجعل الإنسان يقف دائماً كخليفة مفوض من الله تعالى ـ وهو خالقه ـ لإعمار العالم: **﴿قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾** هود/ 61.

ولأن التقدم الحضاري منوط بالإرادة الحضارية، والتي بدورها رهن بدور الإنسان وفعاليته من أجل الإنجاز فإن «القضية ليست قضية أدوات ولا إمكانيات، إن القضية في أنفسنا، أن علينا أن ندرس أولاً الجهاز الاجتماعي الأول وهو الإنسان، فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ، ذلك ما تشير إليه النظرة في تاريخ الإنسانية منذ أن بدأ التاريخ، فنرى المجتمع حيناً يزخر بوجود النشاط، وتزدهر فيه الحضارة، وأحياناً نراه ساكناً لا يتحرك يسوده الكساد وتغمره الظلمات، وهل هذه المظاهر غير تعبير عن حركة الإنسان أو ركوده؟»[15].

ويضرب لنا مالك مثالاً على هذه الفكرة من بلد أوروبية: كبلجيكا نجد الرجل لا يتمتع بتوازن اقتصادي في حياته، فهنالك اضطراب نتج عن عدم الملاءمة بين حاجاته وتيار الإنتاج الصناعي المسرع، ومن هنا تنشأ مشكلة اجتماعية يعانيها شعب

---

(12) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص 60.

(13) مالك بن نبي، نحو كومنولث إسلامي، ص 75.

(14) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 198.

(15) مالك بن نبي، تأملات، ص 125.

بلجيكا، وهي مشكلة «حركة» مضطربة لا يشعر بها شعب لا يعيش في مجال هذا التيار، بينما البلاد الإسلامية على نقيض ذلك من أزمتها ليست في الحركة «بل في «الركود» فهو مشكلة الإنسان المتوطن فيها، الذي عزف عن الحركة، وقعد عن السير في ركب التاريخ.

فالأمر في الحالة الأولى يتعلق بحاجات غير مشبعة، وديناميكية مضطربة، على حين يتعلق في الأخرى بعادات راكدة وضعت الفرد في حالة توازن خامد، وخمول تام في الوقت الذي خطت فيه الحضارة خطوات العماليق، وعليه فالأمر متصل بمشكلتين مختلفتين في أساسهما، فهنالك هم في حاجة إلى مؤسسات، بينما تحتاج هنا إلى رجال، فمن الرجل تنبع المشكلة الإسلامية بأكملها، فالمسألة هي: أنه يجب أن نصنع رجالاً يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى[16].

قيمة التراب الاجتماعية

وحين يحدثنا مالك عن العنصر الثاني من المعادلة، وهو: التراب، يرى أنه لا يبحث في خصائصه وطبيعته، ولكنه يتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية، وهذه القيمة الاجتماعية للتراب مستمدة من قيمة مالكيه، فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة، وحيث تكون الأمة متخلفة ـ كما تقول اليوم ـ يكون التراب على قدرها من الانحطاط.

والذي يقرب لنا المقياس السابق، أن التراب في أرض الإسلام ـ عموماً ـ على شيء من الانحطاط، بسبب تأخر القوم الذين يعيشون عليه، ويعطينا «مالك» مثالاً من الجزائر حيث إن الأرض الزراعية في بعض البلاد ـ كالجزائر مثلاً ـ بدأت تتقهقر رويداً أمام غزو الصحراء، فأكفان الرمال تمتد هناك حيث كان يوجد قطعان الماشية والأرض الخضراء، وهكذا يذهب تراثنا الحيوي تراث اللحم والدم ـ يذهب هباء، فعلى طول الخط الذي يمتد من جنوب تونس إلى جنوب مراكش تتقدم الصحراء كل سنة، والسبب في ذلك بلا شك يعود إلى الإقلال من الأشجار والغابات إقلالاً بالغاً، وبخاصة في الأعوام الأخيرة «ويبدو أن هذه الظاهرة الطبيعية تعم كل البلاد الإسلامية»، وليست أرض البادية ـ في أصلها ـ إلا أرضاً خضراء مخصبة صالحة للزراعة، حولتها الأيام إلى ما هي عليه الآن وهي جادة في تخريبها حتى تبلغ

(16) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 75.

المأساة منتهاها عندما تتعذر الحياة فيها على الحيوان، بعد أن تعذرت على النبات، وهذا التحول في الأرض الخصبة إلى فلاة ثم إلى صحراء، يؤدي إلى تحول في الحياة الاقتصادية، فقد تتحول أولاً: حرفة البلاد من الزراعة إلى رعي الماشية، ومن هذه إلى لا شيء، وإن هذا التطور الطبيعي ليفرض على الحياة البشرية أن تتبع هذه الدورة، ونتيجة هذا التكيف تظهر في النهاية في صورة حياة اجتماعية راكدة هي «الحياة النباتية»، وإن الإنسان ليدرك هذا التطوّر حين لا يجد في يده من الوسائل ما يرد به غائلة الصحراء، فيترك العمل، حيث لم تعد له حاجات يطلب إشباعها.

ولقد أصبحت القضية اليوم في طورها النهائي من الخطورة، لأنها أصبحت تمس كيان الفرد، لا مصالحة فقط، ولن يعيينا أن نضرب أمثلة من جميع أنحاء العالم للتدليل على ذلك الانتصار الباهر الذي سجله الإنسان على عوامل الطبيعة، وذلك باستعمال الثلاثية الدائمة: الإنسان والتراب والوقت، ويمكن أن نذكر ما قامت به روسيا في هذا الميدان، وكذلك هولندا التي يعتبر أكثر من ثلث بلادها مصنوعة بأيدي أهلها.

ثم يرى ابن نبي، أننا لن نستطيع إنقاذ ذريتنا من الأجيال القادمة إلا بالعمل الشاق الذي يقوم به جيلنا الحاضر، وعندما تحقق تلك المعجزة التي تكون بانتصارنا على أنفسنا، وعلى أهوال الطبيعة، فإننا سوف نرى أية رسالة في التاريخ نحن منتدبون إليها، لأننا نكون قد شرعنا في بناء حياة جديدة، بدأت بالجهود الجماعية، بدل الجهود الفردية، ولسوف تظهر بعد ذلك أمامنا أعمال جليلة خطيرة، ولكنها سوف لا تخيفنا، لأن شعبنا أخضع التراب ومهد فيه لحضارته، ولم يعد شعباً يخاف نوائب الزمن[17].

بالرغم من التحديد الدقيق الذي أوضحه ابن نبي لمصطلح «التراب»، ضمن معادلته مع الإنسان والوقت، نرى أنه قد ضيق نطاق التسخير الإلهي للإنسان من ضرورة انفتاحه على الكون بمعناه الواسع، وليس مجرد الاقتصار على الجانب الجغرافي المرتبط بالتربة وإصلاحها وإعدادها للزراعة، فالقرآن الكريم يدعو، ألا تقصر حركة الإنسان سعيها على مستوى الأرض، ويعلمها أن وطن الإنسان ليس هو الأرض فحسب، بل الكون كله.

والقرآن الكريم لا يقف عند مرحلة تأكيد سيطرة الإنسان على الطبيعة

---

(17) أنظر في ذلك فصل «التراب» من كتاب: شروط النهضة، ص 130 - 136.

فحسب، وإنما يدعوه في أكثر من موضع لأن «يتحرك» من أجل اعتماد هذه العلاقة في تنفيذ متطلبات استخلافه العمراني (أو الحضاري) على الأرض، وهذا لن يتأتى إلا بالنظر العميق في ملكوت السموات والأرض، والدراسة المتأنية لنواميسه وقوانينه وأسراره، والسعي الدائم وفق الأساليب العلمية، للكشف عن هذه النواميس والقوانين، لتحقيق فهم أكثر لقدرات الله الخلاقة وإيمان أعمق به، ومن أجل استخدام هذه القوانين لتطوير الحياة على الأرض، ومواصلة العمران، وتحقيق مفهوم الاستخلاف على كل المستويات[18].

فقد ناد القرآن الكريم الإنسان لكي يمعن النظر فيما حوله.. إلى طعامه: **﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه..﴾** عبس/24.. إلى خلقه **﴿فلينظر الإنسان مم خلق﴾** الطارق/5.. إلى الملكوت **﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض﴾** الأعراف/ 185.. إلى التاريخ وحركة الإنسان في الأرض **﴿أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم؟ كانوا أكثر منهم قوة﴾** غافر/ 82.. إلى خلائق الله **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت..﴾** الغاشية/ 17.. إلى آياته المنبثة في كل مكان **﴿أنظر كيف نبين لهم الآيات؟﴾** «المائدة/ 75.. إلى النواميس الاجتماعية **﴿انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض﴾** الاسراء/ 21.. إلى الطبيعة وهي تنبعث من قلب الفناء برحمة من الله ومقدرة **﴿فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها؟﴾** الروم/50.. إلى الحياة الأولى كيف بدأت وكيف نمت وارتقت **﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾** العنكبوت/ 20.

ولذلك يجب أن نؤكد على أن المفهوم الإسلامي للحضارة لا يعتمد على الجوانب الأخلاقية والروحية فحسب، وإنما الإسلام يضع الإنسان في حركة دائمة مع كل المتغيرات الكونية المسخرة ـ بأمر الله ـ له، ويدعوه إلى بذل الجهد وإعمال كل حواسه في حركة الكون من أجل عمارة الحياة، وبذلك تصبح الحركة الحضارية شاملة، من إيمان وتلقي عن الله سبحانه في كافة المستويات الحضارية الايمانية والأخلاقية والطبيعية.

قيمة الوقت في معادلة الحضارة.

أما عن العنصر الثالث في معادلة مالك ـ وهو الزمان ـ يقول عنه: «إن الزمن يمر خلال المدن، يغذي نشاطها بطاقته الأبدية، أو يذلل نومها بأنشودة الساعات

(18) انظر: التفسير الإسلامي للتاريخ للدكتور، عماد الدين خليل، ص 209، وما بعدها.

التي تذهب هباء وهو يتدفق على السواء في أرض كل شعب، ومجال كل فرد، وهو في مجال ما يصير «ثروة» وفي مجال آخر يتحول عدماً، فهو يمرق خلال الحياة، ويصب في التاريخ تلك القيم التي منحتها له الأعمال التي أنجزت فيه، ولكنه نهر صامت، حتى أننا ننساه أحياناً، وننسى الحضارات، في ساعات الغفلة أو نشوة الحظ قيمته التي لا تعوض، ومع ذلك ففي ساعات الخطر في التاريخ تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء، إذا استيقظت، ففي هذه الساعات التي تحدث فيها انتفاضات الشعوب، لا يقوم الوقت بالمال، كما ينتفي عنه معنى العدم، إنه يصبح جوهر الحياة الذي لا يقدر، ولا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقيقة، ولا أن تستعيدها إذا مضت(19).

وبتحديد فكرة الزمن، يتحدد معنى التأثير والإنتاج، وهو معنى الحياة الحاضرة الذي ينقصنا. هذا المعنى الذي لم نكسبه بعد، هو مفهوم الزمن الداخل في تكوين الفكرة والنشاط، في تكوين المعاني والأشياء ، فالحياة والتاريخ الخاضعان للتوقيت كان ما يزال يفوتنا قطارهما، فنحن في حاجة ملحة إلى توقيت دقيق، وخطوات واسعة لكي نعوض تأخرنا، ووقتنا الزاحف صوب التاريخ، لا يجب أن يضيع هباء، كما يهرب الماء من ساقية خربة، وإذا حاول كل منا تخصيص جزء من يومه في تنفيذ مهمة منتظمة وفعالة، فسوف يكون لديه في نهاية العام حصيلة هائلة من ساعات العمل لمصلحة الحياة الإسلامية، في جميع أشكالها العقلية والخلقية والفنية والاقتصادية والمنزلية(20).

وسيثبت هذا عملياً فكرة الزمن في العقل الإسلامي، أي في أسلوب الحياة في المجتمع، وفي سلوك أفراده، فإذا استغل الوقت هكذا فلم يضع سدى، ولم يمر كسولاً في حقلنا، فسترتفع كمية حصادنا العقلي واليدوي والروحي، وهذه هي الحضارة(21).

ثم يعقب مالك على تجربة «ألمانيا» عقب الحرب العالمية الثانية، وبعد أن حطمت هذه الحرب كل جهازها الإنتاجي، إلا أنها استطاعت أن تبني نفسها من جديد، فرأى مالك أن للزمن في إخراج ألمانيا من هذا المأزق، حظاً موفوراً، حيث «يمكننا أن ندرك قيمة الوقت مباشرة في عودة الحياة الاجتماعية والاقتصادية، لشعب

(19) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 139, 140.
(20) نفسه، ص 140 , 141.
(21) نفسه، ص 141.

لم يبق لديه من الوسائل إثر الحرب الثانية إلا العناصر الثلاثة: **الإنسان والتراب والزمن**»[22].

وفي نفس الوقت الذي يؤكد فيه مالك على أهمية عنصر الزمن في حركة الحضارة وصعودها، فإنه يحذر من الاستغراق في العمل والجهد من أجل الإنتاج، حتى ننسى الجوانب المعنوية والنفسية ـ من حياتنا كما حدث في الغرب الصناعي، وكذلك يحذّر من الاستغراق في السلبية تجاه عنصر الزمن بحيث يغدو بغير ذي جدوى، وذلك كما يحدث في العالم الإسلامي الذي يتجاهل قيمة الزمن في حركة النهضة، وهذا مما يؤثر على تنمية التخلف الحضاري في عالمنا الإسلامي، فيقول: «إن الوقت الصناعي المتصل لا يتيح للإنسان الفرصة أبداً لكي يعيش في عزلة وينفرد بنفسه، وذلك في مقابل الوقت غير المستمر في بلاد العالم الثالث. فكل من سنحت له الظروف أن يدخل في خط تتابع إنتاج صناعي، يعرف في الواقع أن كلا من الماكينة التي تنتج «والشيء» المنتج لا يتركان للإنسان دقيقة واحدة يخلو فيها لنفسه، أو أي إحساس بالزهو أو أي فراغ نفسي، ولا شك أنه ينبغي على البلاد الإسلامية أن تعرف، كيف تقدر في ثقافتها الحاضرة النتائج السلبية المترتبة على المبالغة في عدم تقدير قيمة الوقت في نشاطها، ولكن من غير أن تقع في المبالغة العكسية، أي: الافراط في تقدير قيمة الوقت التي تستطيع بسهولة أن نرى اليوم نتائجها العكسية في البلاد الصناعية»[23].

ثم يرسل مالك صيحته لمسلم القرن العشرين، الذي لا يأبه بالمساحة الصحراوية الضخمة، والتي لا يتم استغلالها لعمارة الحياة المتخلفة في العالم الإسلامي » وهنالك، حيث تهدد الصحراء وجودنا، وحيث لا نملك في أيدينا سوى هذه العناصر الثلاثة، سيرى العالم ازدهار حياتنا من جديد، هنالك حيث يخيم **الجهل** والفقر سيشهد الناس سيطرة الصناعة والفن، والعلم والرفاهية[24].

ومن هذه المعادلة. . (حضارة = ـ إنسان + تراب + وقت ـ) يمكن أن نستنتج استنتاجات نظرية مختلفة تدل على أن الحضارة عبارة عن بناء مركب اجتماعي ـ يشمل ثلاثة عناصر فقط مهما كانت درجة تعقيدها كحضارة القرن العشرين، ثم إنها تزيل عن موضوع بناء هذا المركب الشبهات التي تعلق به من

---

(22) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 139 , 140.

(23) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، ص 19 , 20.

(24) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 142.

حيث الإمكانيات، إذ نرى أن هذه الإمكانيات بالنسبة لأي شعب محفوظة في رصيد الطبيعة، لا في رصيد البنك.. يعني أن إمكانيات الشعوب تتساوى في أصلها.

أهمية التحليل التاريخي

ولكن المعادلة التي صاغها مالك في صورتها الأخيرة، لا تتفق مع واقع التاريخ دون قيد أو شرط، حيث يرى أن العملية لا تنتج تلقائياً كلما اجتمع الإنسان والتراب والوقت، إذ نرى في تاريخ الشعب الواحد فترات خالية من الحضارة، لأن الشعب لم يدخل في عملية التحضير بل خرج منها في ظروف معينة، يقع فيها الأفول(25).

بصورة أخرى: إن هذه الصيغة تثير عند التطبيق اعتراضاً هاماً هو: إذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجاً للإنسان والتراب والوقت، فلم لا يوجد هذا الناتج تلقائياً حيثما توفرت هذه العناصر الثلاثة؟.. وأنه لعجب يزيله اقتباسنا للتعليل الكيماوي(26)، ذلك لأن المعادلة التي انتهى إليها مالك، لا يعتبرها صحيحة إلا بشروط بيّنها التاريخ لأنه هو مختبر التجارب والعمليات الاجتماعية.

يقول مالك: «إننا عندما نسلك في التحليل مسلك الكيميائي الذي يحلل عينة من الماء نجد في جهاز التحليل كمية من غاز الهيدروجين وكمية من غاز الأوكسجين، ولكن عندما نحاول الرجوع من هذين العنصرين إلى الأصل، نجد أنفسنا أمام استحالة تدل على أن العملية صحيحة في التحليل، وربما غير صحيحة، في التركيب.. فالماء يساوي هيدروجين وأوكسجين، سواء من حيث التحليل أو من حيث التركيب، ولا يلبث الكيميائي أن يدرك ضرورة اتباع طريق خاص في التركيب، فيكتشف أن عملية تركيب الماء تخضع لقانون المركب الذي يتدخل فيها في صورة شرارة كهربائية مثلاً»(27).

ومن هذا المثال العلمي الكيميائي، يصل مالك إلى المركب الذي يؤثر في مزج عناصر معادلته الثلاثية، وذلك من خلال التحليل التاريخي، ويرى «أن هذا المركب موجود فعلاً، وهو الفكرة الدينية التي رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ، فإذا اتضح صدق هذه الاعتبارات عن التفاعل الكيميائي الحيوي وعن

(25) مالك بن نبي، تأملات، ص 198.

(26) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 45.

(27) مالك بن نبي، تأملات، ص 198، 199.

ديناميكية الواقع الاجتماعي كان لنا آن نخطط بطريقة ما، مجال تطوره كاطراد مادي تعرف قانونه»[28].

ويرى مالك «أن من يدرس تاريخ الحضارة الغربية، يرى أثر الفكرة المسيحية في تركيبها وكذلك من يدرس الحضارة الإسلامية يرى في تركيبها أثر الشرارة التي نزلت من السماء على غار حراء»[29].

ويوضح لنا مالك أن الفكرة الدينية، لا بد لكي تكون ذات فعالية، أن تكون هي المعبرة عن ذاتية الحضارة وعن جوهر مسارها، وأن تكون هي العنصر المهيمن على هوية المنتمين إلى هذه الحضارة، وفي الوقت ذاته تكون الأداة التي تستطيع من خلالها الحضارة مواجهة كافة التحديات، ودفع حركتها في طريق صاعد نحو أكبر قدر من الانجاز والعمران. . يقول: «لا يمكن لنا أن نتصور تاريخاً بلا ثقافة، فالشعب الذي يفقد ثقافته يفقد حتماً تاريخه، والثقافة ـ بما تتضمنه من فكرة دينية انتظمت الملحمة الإنسانية في جميع أدوارها من لدن آدم ـ لا يسوغ أن تعتبر علماً يتعلمه الإنسان، بل هي محيط يحيط به، وإطار يتحرك داخله، فهي تغذي جنين الحضارة في أحشائها، وأنها الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، وهي الوسط الذي تتشكل فيه كل جزئية من جزئياته تبعاً للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه، بما في ذلك الحداد والفنان والراعي والعالم والإمام، وهكذا يتركب التاريخ. . **فالثقافة هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة، ويحدد قطبيها**. . العقلية والروحية، وهذا هو معنى الثقافة في التاريخ»[30].

وبذلك يصبح دور الدين الاجتماعي منحصراً في أنه يقوم «بتركيب» يهدف إلى تشكيل قيم، تمر من الحالة الطبيعية الى وضع نفسي زمني ينطبق على مرحلة معينة من الحضارة وهذا التشكيل يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من «الوقت» الذي ليس سوى عدة زمنية مقدرة بساعات تمر ـ وقتاً اجتماعياً مقدراً يساوي عملاً، ومن «التراب» الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط. . مجالاً مجهزاً تكييفاً فنياً، يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة، تبعاً لظروف عملية الإنتاج.

---

(28) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 45 , 46.

(29) تأملات، ص 199، ونحن لا نوافق مالكاً على اعتبار أثر الفكرة الدينية على تركيب الحضارة الغربية، وستتعرض لذلك بالتفصيل في الفصل الخاص بـ «أزمة الحضارة الغربية».

(30) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 73 , 74.

فالدين إذن هو «مركب» القيم الاجتماعية وهو يقوم بهذا الدور في حالته الناشئة، حالة انتشاره وحركته، عندما يعبر عن فكرة جماعية[31].

وبذلك يصبح الناتج الحضاري عند «مالك» الذي يساوي : الإنسان + التراب + الوقت وهذا الناتج قد يتواجد بوفرة في بقعة ما ولكنه لا يحقق حضارة، إلا بدخول العنصر الديني الذي يعتبره مالك مركب العناصر الحضارية، وبدونه لا يتكون أي نتاج حضاري.

هذا المفهوم الأولي للحضارة يحيلنا إلى صورة أخرى لتركيب الحضارة عند «ابن نبي» فإذا كان «مالك» قد اعتبر الإنسان هو محور الفاعلية في حركة الحضارة، فذلك لأنه الذي يصنع العلاقة الفاعلة بين العناصر الأساسية لكل حضارة، ولا بد إذن من عالم للأشخاص لتحقيق الترابط والتآلف الذي يتجاوز ذاتية الفرد إلى الدافع الاجتماعي الحضاري، ولا يتم ذلك في معزل عن عالم للأفكار يحسن استخدام الوسائل، ولا بد أخيراً من عالم للأشياء يمنح الأفكار إبداع ما تصنع وللإنسان أمنه ورفاهيته.

والإنسان في عالم الأشخاص المترابط وفي عالم الأفكار القائم على المنهج، وفي عالم الأشياء المنقاد إلى حاجته، هو ذلك الإنسان المتحضر، وحضارته هي الحضارة التي تنتسب إليه وينتسب إليها.

المعادلة الحضارية . . أشخاص + أفكار + أشياء:

يرى مالك: أن كل شعب يجب أن يصنع تاريخه بوسائله الخاصة، وبأيديه ذاتها. والتاريخ فى أي مستوى من الحضارة يتم إنجازه، إنما يمثل النشاط المشترك للأشياء، والأشخاص والأفكار، المتاحة في ذلك الحين بالذات، أي في نفس الوقت الذي يواكب عملية إنجازه. . والإنسان لا يتصرف كيفما اتفق، ولا دون ما أسباب، والا جازف بمهمة مستحيلة أو لا معقولة.

والنشاط البشري لا يمكنه أن يحدد بمعزل عن الطرائق التي تشرط إنجازه العملي، ولا بمعزل عن «بواعثه المعللة» Ses motivation ولذا فهو يتضمن بالضرورة محتوى فكرياً يتلخص فيه كل التقدم الفني والاجتماعي والأخلاقي لمجتمع ما، والباعث المعلل بالذات هو الذي يحدد على وجه الدقة الطابع الاجتماعي أو «اللااجتماعي» Anti Social للنشاط: فمشكلة الباعث المعلل داخلة

(31) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 27 ، 28.

بـالضرورة ضمن مشكلة النشـاط الفردي والجمـاعي، ففي إمكان النشـاط أن يصنع المجتمع أو أن يقوم بتقويضه»[32].

ويعني «مـالـك» بهـذا أن غـايـات النشـاط الحضـاري على مستـوى الانجـاز العملي، يتم بلورتها من خلال الأسس العقيدية والفكرية التي تستقطب هذه الغايات وتحتـويها، ثم تحـولها ـ من خـلال النشاط الفـردي والجمـاعي ـ إلى أداة للفعـاليـة الحضـارية، وهنـا يصبح للفكـر الذي تتمثله حضـارة ما، دوره وحيـويته في حـركـة الحضارة ومسارها.

وفي صياغة أخرى يؤكد مالك على قيمـة الفكر: «إن النشـاط لا ينطبق إلا من خـلال خـطة تتضمن في نفس الـوقت بـالإضـافـة إلى العنـاصـر المـرئيـة ـ عنصراً فكرياً ـ يمثل مبرراته وطرقه التنفيذية ـ ويلخص كل التقدم الاجتماعي والتكنولـوجي لأي مجتمع ويميزه عن غيره من المجتمعات، فتنتمي عناصر النشـاط في آخر الأمـر إلى فئـات ثلاث: فئـة الأشياء، وفئـة الأشخاص، وفئـة الأفكـار. . . وتكمن جميـع الخصائص الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لأي نشاط في شبكـة خاصـة منسوجـة من هـذه الفئات الثـلاث على بساط أي نشـاط عام، وخـلال حياة الإنسـان تتعـايش العوالم الثلاثة جنباً إلى جنب مـع تفوق إحـداها إلى درجـة معينة بحسب نـوع الفرد ونموذج المجتمع الذي اندمج فيه، وفي المجتمع الذي يدور فيه عالم الأفكار حـول عالم الأشياء تتخذ الميول الفردية نفس الاتجاه»[33].

ثم يشرح مالك كيفية تعـايش هذه الفئـات الثلاث على الصعيـد الاجتماعي، فيـرى، أننا لـو وجدنـا في مكـان معين، في زمن معين، نشـاطـاً متـآلفـاً من النـاس والأفكار والأشياء دلنا ذلك على أن الحضارة قد بدأت في هذا المجال، وأن تركيبهـا قد تم فعلاً في (عالم الأشخاص) وأن العمل الأول في طريق التغيير الاجتماعي هـو العمل الذي يغير الفرد من كـونه (فـرداً) Individu إلى أن يصبح شخصـاً Personne وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع الى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع. وهذه العلاقـات الخاصـة بعالم الأشخـاص، هي التي تقدم الـروابط الضروريـة بين الأفكـار والأشياء، في نـطاق النشاط المشتـرك الذي يقـوم به مجتمع ما، واجتمـاع الأشخاص في أي ظرف في أي مكان هو التعبير المرئي عن هذه العلاقات في مجال معين، من مجالات النشاط الاجتماعي، وجميع صور هذا الاجتمـاع، هي تعبير عن

(32) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 126 - 128.

(33) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، 26 - 27 - 35.

شبكة هذه العلاقات في صور مختلفة، فالاجتماع الذي يتمثل فيه أول عمل يؤديه مجتمع إبان ميلاده يترجم ترجمة صادقة وقوية عن شبكة علاقاته، وأصدق ما يدل على ذلك في المجتمع الإسلامي اجتماع المسلمين في المسجد في صلاة الجمعة، فهذا الاجتماع يحمل في مضمونه أكبر المعاني التي تذكره بميلاده فهو رمزه وتذكاره، وبذلك نستطيع أن نقرر بصفة عامة أن كل ما يكون صلة من أي نوع في نطاق العوالم الثلاثة، عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء وما بينها.. هو في الحقيقة علاقة مشروطة بوجود ثقافة، وبالتالي تكون جميع أشكال الاتصال الفكري كالفن أو اللغة (من باب أولى) علاقة اجتماعية[34].

وهذه العوالم الثلاثة لا تعمل متفرقة، بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقاً لنماذج من عالم «الأفكار»، يتم تنفيذها بوسائل من عالم الأشياء، من أجل غاية يحددها عالم الأشخاص. والعمل التاريخي بالضرورة من صنع الأشخاص والأفكار والأشياء جميعاً، ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يتم عمل تاريخي إذا لم تتوفر صلات ضرورية داخل هذه العوالم الثلاثة لتربط أجزاءها في نطاقها الخاص وبين هذه العوالم، لتشكل كيانها العام من أجل عمل مشترك[35].

وكيف يتبلور هذا العمل المشترك في صورة حضارة؟ «إن وحدة العمل التاريخي ضرورة، فإن توافق هذه الوحدة مع الغاية منها - وهي التي تتجسم في صورة «حضارة» يعد ضرورة أيضاً: هذا الشرط يستلزم كنتيجة منطقية وجود «عالم» رابع، هو مجموع العلاقات الاجتماعية الضرورية أو ما نطلق عليه «شبكة العلاقات الاجتماعية فعمل المجتمع ليس مجرد اتفاق «عضوي» بين الأشخاص والأفكار والأشياء التي سبق وأشرنا إليها بل هو تركيب هذه العوالم الاجتماعية الثلاثة، بحيث يحقق ناتج هذا التركيب في اتجاهه، وفي مداه «تغيير» وجوه الحياة، أو بمعنى أصح: تطور هذا المجتمع»[36].

ولكن، هل مجرد التقاء هذه العناصر يبرز لنا تآلفها في عالم الواقع؟ يرى مالك.. أن أحداً من الناس لا يستطيع أن يدعي أن هذه العلاقات مجرد أثر ناتج عن إضافة أشخاص وأفكار وأشياء إلى المجتمع، فالواقع أننا حين نتحدث عن عالم هذه العوالم الثلاثة، فإنما نقصد إلى الحديث عن المجتمع في مرحلة من مراحل

(34) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص 22.

(35) نفس المرجع، ص 23.

(36) نفسه، ص 23.

تغييره، أي في مرحلة يعتبر كل عالم ـ في ذاته ـ ثمرة هذا التغيير.

فعلى سبيل المثال: إن الشخص في ذاته، ليس مجرد فرد يكون النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج حضارة، وهذا الكائن هو في ذاته نتاج الحضارة، إذ هو يدين لها بكل ما يملك من أفكار وأشياء ـ وبعبارة أخرى: كل من العوالم الاجتماعية الثلاثة يتفق مع الصيغة التحليلية الآتية: ناتج حضارة = (إنسان + تراب + وقت) (وقد عرضنا لهذه المعادلة) وهذه العلاقة العضوية التاريخية تتجلى في كل عنصر من عناصر المجتمع الثلاثة لتؤكد وحدة تأثيره منفرداً، كما تتجلى في علاقاته بالعنصرين الآخرين، لتؤكد وحدة تأثيرها مجتمعة، وهي تتجلى بصفة خاصة في الإطار الشخصي للفرد حين تقدم له بصورة ما جوهر نظام علاقاته الاجتماعية، وخلاصة القول أن أصل شبكة العلاقات الاجتماعية، الذي يتيح لمجتمع معين أن يؤدي عمله المشترك من التاريخ، إنما يكمن في تخلق تركيبه العضوي التاريخي، وعلى هذا فإن تاريخ هذا التركيب هو الذي يفسر أصله، كما يحدد في الوقت نفسه طبيعة العلاقات الاجتماعية لحظة نشوئها[37].

يؤكد مالك في هذه الفقرة على أن فعالية العمل الاجتماعي تتحدد من خلال إيجابية العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، ولا يتم ذلك بمعزل عن التركيب الحضاري لتاريخ هذا المجتمع، ولا يمكننا فهم حركة الحضارة في غياب تركيبها الذي هو في الوقت نفسه يحلل ويفسر طبيعة العلاقات داخل الكيان الحضاري.

ثم يرى «مالك» أن العلاقة الفاسدة في عالم الأشخاص لها نتائجها السريعة في عالم الأفكار، وفي عالم الأشياء، والسقوط الاجتماعي الذي يصيب عالم الأشخاص يمتد لا محالة إلى الأفكار وإلى الأشياء في صورة افتقار وفاقة، ويعطي مثالاً لذلك، من دول العالم الثالث، حيث يرى أن بعض الساسة في بعض البلدان الإفريقية والآسيوية، يحاولون في الميدان الاقتصادي تطبيق حلول فنية ينبغي إذن أن تتكيف مع نفسية البلد الذي تطبق فيه ومع مرحلة تطوره، كما أن «الأنا» ينبغي أن تتكيف طبقاً للحلول الفنية التي يحاول تطبيقها، ففي الحالة الأولى يكون تناولنا للأشياء من وجهة نظر مرضية، وفي الحالة الثانية يكون تناولنا لها من وجهة علاجية، وكلا الجانبين ينبغي ألا ينقله عن الآخر، إذا ما أريد علاج حالة مجتمع يقاسي لوناً

(37) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 26.

من الاضطراب في شبكة علاقاته الاجتماعية، وتلك حالة تستوجب أقصى ما يمكن من الاهتمام والعناية، لأن كل علاقة فاسدة بين الأفراد تولد فيما بينهم عقداً كفيلة بأن تحبط أعمالهم الجماعية، إما بتصعيبها أو باحالتها[38].

هذه المعادلة بين العناصر الثلاثة: **الأشخاص والأفكار والأشياء**، تلزمنا ـ ومن خلال واقع التخلف الذي يعيشه العالم الإسلامي ـ أن نستوعب هذا الواقع من خلال رؤية موضوعية تحلل أسباب التخلف من أجل تجاوزه، فعالم الأشخاص في العالم الإسلامي تقوم فيه الفوضى على كل صعيد وتأخذ أفراده الأثرة فلا يستقيم فيه أمر.

وهو الذي اختل فيه عالم الأفكار فجنح إلى تبديد إمكانياته وثروته، وعجزت نظراته عن كل تحليل ذاتي، فإذا هو الفكر الناقل في سائر الميادين العلمية وقد تخلى عن كل جهد مشترك يمتاز به ويؤهله في صنع العالم الحديث.

وهو الذي اختل فيه عالم الأشياء، فلا انسجام بينه وبين عالم أشخاصه وإذا نحن غرباء عن احتواء ثروتنا، ولا انسجام بينه وبين عالم أفكاره لأن الفكر عاجز في سائر الميادين.

دورة الحضارة في صورة تخطيطية

إذا كان مالك قد قبل بدورة الحضارة على طريقة ابن خلدون: نقطة البداية، ثم الصعود إلى القمة أو الأوج، ثم الأفول، وإذا كان «مالك» قد قدم لنا صورة نظرية من شكل معادلة توضح تركيب الحضارة وهي: حضارة = إنسان + تراب + وقت، **ولا بد من دخول العنصر الديني من أجل فعالية هذه العناصر**، ثم يقابل هذه المعادلة صورة أخرى تزيدها إيضاحاً ليقربنا مالك من الجانب التطبيقي لمعادلاته الحضارية، فيرى بضرورة التفاعل بين العوالم الثلاثة: **عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء**، من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية، من أجل تشييد بناء حضاري يتم وفق هذا التركيب على نحو ما تبينا.

وقد عرض مالك نظريته في تركيب الحضارة في صورة تخطيطية عن طريق التحليل التاريخي للقيم النفسية ـ الزمنية ودورها في حركة الحضارة.

وكما يرى مالك: فإن كل حضارة تقع بين حدين إثنين: **الميلاد والأفول**، ونحن هنا نملك نقطتين من دورتها باعتبارهما ليستا محل نزاع، والمنحنى البياني يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد، ليصل إلى النقطة الثانية في خط

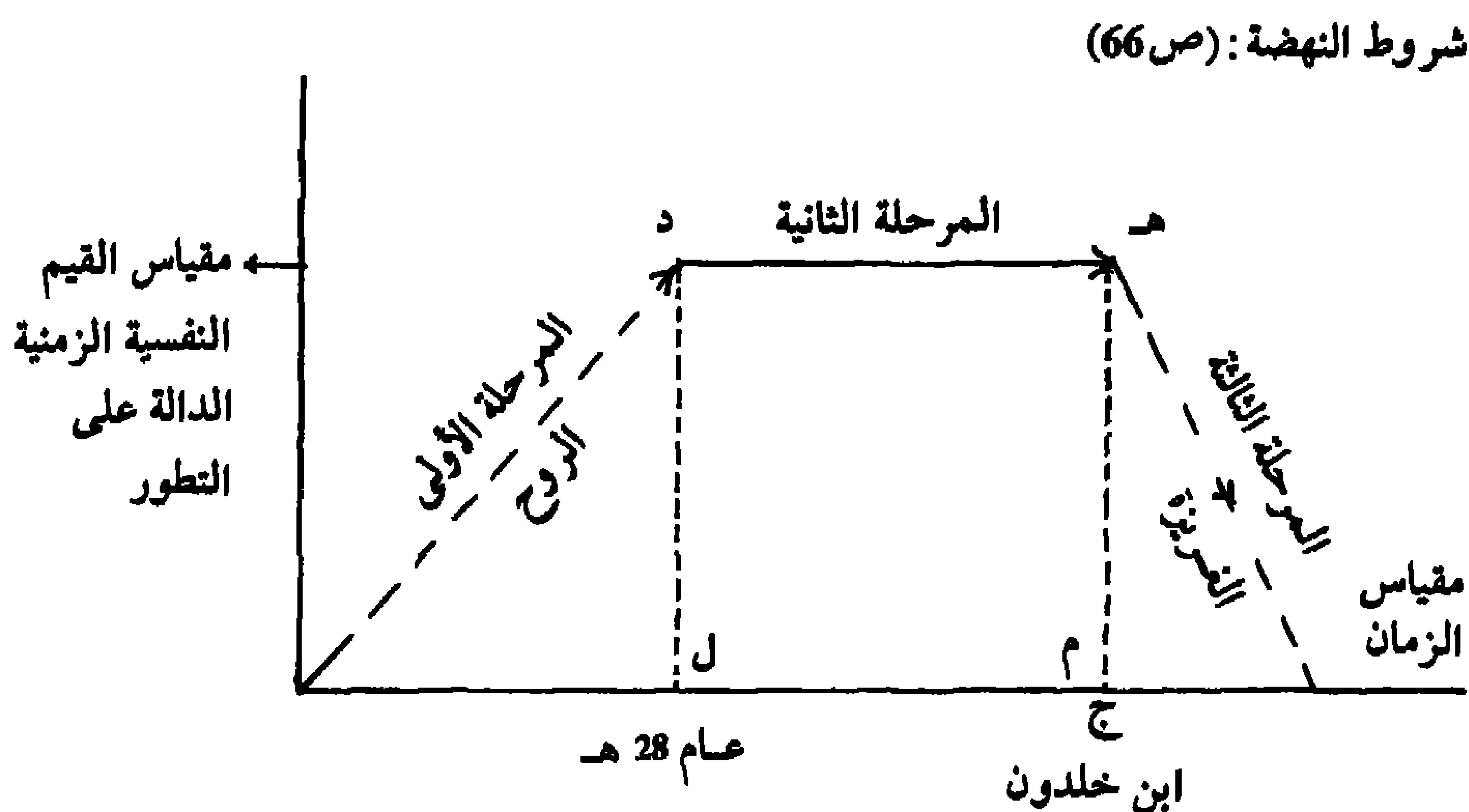
(38) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 41 , 42.

نازل. أما الطور الانتقالي الذي يتوسط هذين الخطين، فهو طور وسيط، ويلتقي مع التحليل التاريخي وهو طور: **الأوج**.

وبين الطورين الأولين يوجد بالضرورة توازٍ معين بالضرورة، يشير إلى تعاكس في الظاهرة، فطور الأفول: النازل هو عكس طور النهضة الصاعدة. وبين الطورين يوجد بالضرورة اكتمال معين هو: طور انتشار الحضارة وتوسعها.

ولو حاولنا ترجمة هذه الاعتبارات في صورة تخطيطية لحصلنا على التخطيط التالي:

شروط النهضة: (ص66)



ومن المؤكد أنه عندما نتناول الحضارة الإسلامية فلا بد من أن يدخل في اطرادها بالضرورة عاملان هما: **الفكرة الإسلامية التي هي أصل الأطراد نفسه، والإنسان المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة**. وكل القيم النفسية: الزمنية التي تميز مستوى حضارة ما في وقت معين، ليست إلا الترجمة التاريخية لهذه العلاقة العضوية بين فكرة معينة كالإسلام مثلاً، والفرد الذي يمثل بالنسبة إليها السند المحسوس، وهو هنا الفرد المسلم.

و«مالك» يعتبر حركة الحضارة - أو اطراد الحضارة - صورة زمنية للأفعال وردود الأفعال المتبادلة، والتي تتولد منذ مطلع هذا الاطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي

تبتعث فيه الحركة والنشاط[39].

الطور الأول

عندما نعتبر الفرد عند نقطة الصفر في الصورة التخطيطية، فإننا نجده في حالة الفطرة التي خلقه الله عليها[40]. فالفرد في هذه الحالة ليس أساسه إلا الإنسان الفطري غير أن الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع غرائزه لعملية شرطية، وهذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز، ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية، فالحيوية الحيوانية التي تمثلها الغرائز بصورة محسوسة لم تلغ ولكنها انضبطت بقواعد نظام معين، وفي هذه الحالة يخضع وجود الفرد في كليته إلى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه، بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الروح[41].

ثم يعطينا «مالك» بعض الأمثلة من خلال مسار الدعوة الإسلامية، حيث يرى أن هذا القانون الروحي. أي العقيدة الإسلامية ـ هو الذي كان يحكم «بلالاً» رضي الله عنه، حينما كان تحت سوط التعذيب، يرفع سبابته ولا يفتر عن تكرار قولته «أحد؟. أحد؟.

إذ من الواضح أن هذه القولة لا تمثل صيحة الغريزة، فصوت الغريزة قد صمت ولكنه لا يمكن أن يكون قد ألغى بواسطة التعذيب، كما أنها لا تمثل صوت العقل أيضاً فالألم لا يتعقل الأشياء، إنها صيحة الروح التي تحررت من إسار الغرائز بعد ما تمت سيطرة العقيدة عليها نهائياً في ذاتية «بلال بن رباح»، الذي كان يتحدى بسبابته المرفوعة الطبيعة البشرية، ويرفع بها في لحظة معينة مصير الدين الجديد.

كما أن صيحة الروح هذه، كانت تتحدث بصوت تلك «المرأة الزانية» التي أقبلت على الرسول ﷺ لتعلن عن خطيئتها وتطلب إقامة حد الزنى عليها، فالوقائع هذه جميعها تخرج من معايير الطبيعة. وتدل على أن الغريزة قد كبتت، غير أنها

---

(39) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 66 , 67.

(40) يستخدم مالك تعبير.. إن الفرد في نقطة الصفر يكون مع جميع غرائزه التي وهبته إياها الطبيعة ونحن نؤثر تعبير «الفطرة» لأن الطبيعة لا تهب الإنسان شيئاً، لأن الإنسان والطبيعة ـ معاً ـ من خلق الله تبارك وتعالى، أما لفظ الطبيعة، فهو تعبير تلتزم به المدارس والمذاهب الإلحادية والعلمانية عندما تجد الطبيعة من مصدرها الغيبي، يقول تعالى: ﴿ولله ما في السموات وما في الأرض﴾ آل عمران/ 129 ويقول أيضاً: ﴿قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض﴾ البقرة/ 33.

(41) المرجع السابق، ص 67.

ظلت محتفظة بنزوعها إلى التحرر، وهنا ينشب الصراع المحتدم بين هذا النزوع وسيطرة الروح[42].

الطور الثاني:

بعد سيطرة الروح على الغريزة، يواصل المجتمع الذي أبرزته الفكرة الدينية إلى النور تطوره وتكتمل شبكة روابطه الداخلية، بقدر امتداد إشعاع هذه الفكرة، فتنشأ المشاكل المحسوسة لهذا المجتمع الوليد نتيجة توسعه، كما تتولد ضرورات جديدة نتيجة اكتماله، وحتى تستطيع هذه الحضارة تلبية هذه المقاييس المستجدة تسلك منعطفاً جديداً، فإما أن يتطابق مع «النهضة» كما نراها بالنسبة إلى الدورة الأوروبية، وإما أن يتطابق مع استيلاء الأمويين على الحكم، كما هو شأن الدورة الإسلامية، وفي كلا الحالتين، فإن المنعطف هو منعطف العقل، غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها بالطريقة التي شاهدنا في عهد بني أمية، إذ أخذت الروح تفقد نفوذها على الغرائز بالتدريج، كما كف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد.

ومن الطبيعي أن الغرائز لا تتحرر دفعة واحدة، وإنما هي تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح.

وأثناء مواصلة التاريخ سيره، يستمر هذا التطور في نفسية الفرد، وفي البنية الأخلاقية للمجتمع الذي يكف عن تعديل سلوك الأفراد، وحيث يحدث ذلك نقصاً في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية التي تستمر في نقصانها منذ أن دخلت الحضارة منعطف العقل.

ويعتبر مالك، أن أوج أي حضارة ـ أي ازدهار العلوم والفنون فيها ـ يلتقي من وجهة نظر «علم العلل» Etiologie البحث مع بدء مرض اجتماعي معين لما يجتذب انتباه المؤرخين وعلماء الاجتماع بعد، لأن آثاره المحسوسة لا تزال بعيدة، وبهذا تواصل الغريزة المكبوحة الجماح بيد الفكرة الدينية سعيها إلى الانطلاق والتحرر، وتستعيد الأهواء ـ في غيبة الدين غلبتها على الفرد وعلى المجتمع شيئاً فشيئاً[43].

الطور الثالث:

وعندما يبلغ تحرر الفرد تمامه بفضل ضوابط الفكرة الدينية، يبدأ الطور الثالث

(42) شروط النهضة، ص 67 , 68.

(43) شروط النهضة، ص 68 , 69.

من أطوار الحضارة، طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تماماً، وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماماً في مجتمع منحل، يكون قد دخل نهائياً في ليل التاريخ، وبذلك تتم دورة في الحضارة.

وهكذا نكون في هذا الطور الثالث، إزاء علم بعثته الدوافع النامية عن الفكرة الدينية، وأشرقت به أنوار الحضارة غير أنه إذا انتهت دورتها، فقد جرفته الفوضى واستحال إلى عدم، أو إلى علم انتفاعي يعيش أصحابه على حساب الجهل المنتشر.

فدورة الحضارة تتم على هذا المنوال، إذ تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة، كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح[44].

ما قبل وما بعد الحضارة:

قبل بدء دورة من الدورات أو عند بدايتها، يكون الإنسان في حالة سابقة للحضارة Pre - civilization. أما في نهاية الدورة فإن الإنسان يكون قد تفسخ حضارياً، وسلبت منه الحضارة تماماً، فيدخل في عهد ما بعد الحضارة.

ومن الخطأ المماثلة بين هاتين الحالتين من وجهة النظر التاريخية، إذ الإنسان الذي تحلل حضارياً مخالف تماماً للإنسان السابق على الحضارة، أو الإنسان الفطري، لأن الإنسان المسلوب الحضارة لم يعد قابلاً لإنجاز عمل متحضر إلا إذا تغير هو نفسه تغيراً جذرياً أساسياً.

وعلى العكس من ذلك، فإن الإنسان السابق على الحضارة، يظل مستعداً - كما هي الحال مع البدوي المعاصر للنبي ﷺ - للدخول في دورة الحضارة، ذلك أن الإنسان السابق على الحضارة، عبارة عن جزء منطوٍ على طاقة مزخورة معينة، قابلة لتأدية عمل نافع. غير أن هذا الجزء يصبح قاصراً عن تأدية العمل نفسه، وهو ما يعطينا صورة للإنسان المنحل حضارياً أو الإنسان الذي خرج من دورة الحضارة[45].

وهذه الاعتبارات تبين لنا كيف تغير الفكرة الدينية سلوك الإنسان حتى تجعله

---

(44) المرجع السابق، ص 70، وقد عرض مالك نفس الرسم التخطيطي لقضية الدورة بكتابه: ميلاد مجتمع: ص 101 - 104.

(45) شروط النهضة، ص 70 , 71.

قابلاً لإنجاز رسالة متحضرة، فتركيب الحضارة الذي يساوي: إنسان + تراب + وقت، هذا التركيب الذي يتفق من الوجهة التاريخية مع ظهور حضارة معينة لا ينتج تلقائياً - وقد بينا ذلك من قبل - إذ أن هناك جماعات بشرية ما زالت تعيش حتى الآن في حالة ما قبل الحضارة، على الرغم من توافر العناصر السابقة. كيف ذلك؟.

يرى مالك أن هذا التركيب يتم على أثر حدوث «عارض غير عادي»، أي ظرف استثنائي، فسواء أكنا بصدد المجتمع الإسلامي أو المجتمع المسيحي، أم كنا بصدد المجتمعات التي تحجرت اليوم أو اختفت تماماً من الوجود، نستطيع أن نقرر أن الفكرة التي غرست بذرتها في حقل التاريخ هي فكرة دينية، ومعنى هذا أن الظرف الاستثنائي، الذي يلد مجتمعاً يتفق في الواقع مع الفكرة الدينية التي تحمل مقاديره، كما تحمل النطفة جميع عناصر الكائن الذي سيخرج فيما بعد إلى الوجود، ومعنى هذا أيضاً أن شبكة العلاقات الاجتماعية بكل ما تحتويه من خيوط وأطراف، والتي سيتسنى للمجتمع بفضلها أن يؤدي عمله التاريخي، هي ذاتها تعتبر في حيز القوة، داخل البذرة التي تشتمل جميع أقدارها[46].

وفي إطار المفهوم الإسلامي للحضارة، نوافق الدكتور «عبد الحليم عويس»، على أن المواد الخام التي تصاغ منها الحضارة سواء أطلق عليها مالك بن نبي، الوقت والتراب والإنسان، أم أطلق عليها البعض التفاعل بين إرادة الله وسننه، وإبداع الإنسان وحريته، أو الحوار الدؤوب بين الإنسان والطبيعة حتى يتمكن الأول من السيطرة على الثانية[47].

سواء هذا أو ذاك فإننا نؤمن بأن هذه المواد الخام إنما هي هبة من الله جاءت لتعطي الإنسان القدرة على تحمل مسؤولية صناعة حضارته الإنسانية على أرض الله، وفي حدود الزمان والمكان المتاحين، وبذلك تبدأ قضية ميلاد الحضارة من حيث تولد الحضارة فعلاً، أي من نقطة: المكان والظروف والمناخ، التي يمكن فيها أن تولد الحضارة وتخرج إلى الحياة قادرة على النمو والاستمرار[48].

وتأسيساً على المنحنى البياني الذي اختطه «مالك»، وعبر فيه عن قانون الدورة الحضارية، حيث بدأ بسيطرة الروح الدينية، ثم بصراعها مع العقل الذي

---

(46) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 50 - 52.

(47) كما ذهب إلى ذلك الدكتور عماد الدين خليل في كتابه «التفسير الإسلامي للتاريخ» فصل «في المسألة الحضارية».

(48) د. عبد الحليم عويس، المسلم المعاصر، ع 32 , 1402 هـ.

أفسح المجال للقيم الدنيوية أن تصعد حين خمدت الروح وبدأت تفقد سيطرتها على الغرائز والأهواء.

وراح «مالك» يحاول تطبيق هذا القانون على حركة التاريخ الإسلامي، وذلك من أجل الوقوف على مسار حركة الحضارة الإسلامية صعوداً وهبوطاً، وبذلك يستطيع الإنسان المسلم معرفة تاريخه ـ لا كمجرد أحداث وقصص تروى ـ وإنما كقيم وأفكار ومفاهيم يجب أن تستوعب ليعرف جوانب ذاتيته التاريخية، من خلال الضوابط والقوانين التي تحكم حركة هذا التاريخ، ومدى ما يسهم به هذا الاستيعاب في فهم أزمة المسلم المعاصر لاستعادة الكيان الحضاري الإسلامي.

وقد أطلق على مرحلة «ما قبل التحضر» أي عند النقطة «صفر» تعبير العصر الجاهلي الذي يسبق الإسلام، وتنشأ إرادة المجتمع التي تطلق فعالية العوامل المعنوية عند نقطة الصفر، وتصل في هذه النقطة إلى الذروة باعتبارها بداية المرحلة الروحية، حيث يواجه المجتمع الناشىء مشاكله بضغط حاجاته من جهة، وباستخدامه لوسائله المتواضعة لتغطية أوسع قطاع ممكن من جهة أخرى(49).

وبدأت الدعوة الإسلامية مع الرسول ﷺ، وسارت هذه الدعوة كما قدر الله تعالى أن تسير، ووقف مالك عند الهجرة بوصفها منعطفاً هاماً في تاريخ الإسلام ولكنه لم يكن دقيقاً في وصفها أو تعريفها، رغم أنه أبرز أهميتها فيقول: «الهجرة هي الفجوة التي تفصل زمن تبليغ الدعوة فحسب، عن زمن الانتصارات الحربية والسياسية التي فتحت للامبراطورية الإسلامية الفتية باب التاريخ(50).

وتظهر عدم دقة «مالك» في وصفه الدولة الإسلامية، بالامبراطورية الفتية، علماً بأنه في أكثر من موضع في مؤلفاته يرفض فكرة الامبراطورية، ويعتبر ثقافتها ثقافة هيمنة واستيلاء بعكس ثقافة الحضارة القائمة على الإقناع والدعوة، فكيف يلصق الامبراطورية بالإسلام؟ وكيف يعد ما قبل الهجرة زمن دعوة وما بعدها انتصارات سياسية وحربية؟ مع أن الدعوة الإسلامية انفتحت أمامها آفاق جديدة مع هذه الانتصارات، عن طريق الرحالة والتجار وطلبة العلم وغير ذلك، قبل أن تدخل هذه البلدان تحت حكم الدولة الإسلامية والعربية.

إن شبكة العلاقات اللازمة لأداء العمل الاجتماعي المشترك، هي نتيجة

---

(49) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 51.

(50) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 107.

الظروف والشروط التي تحدث الحركة التاريخية نفسها، والمعلوم أن أول عمل يؤديه مجتمع معين في طريق تغيير نفسه مشروط باكتمال هذه الشبكة من العلاقات، وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن شبكة العلاقات هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده، ومن أجل ذلك كان أول عمل قام به المجتمع الإسلامي هو الميثاق الذي يربط بين الأنصار والمهاجرين، وكانت الهجرة نقطة البداية في التاريخ الإسلامي، **لأنها تتفق مع أول عمل قام به المجتمع الإسلامي**، أي مع تكوين شبكة علاقاته الاجتماعية حتى قبل أن تتكون تكوناً واضحاً عوالمه الاجتماعية الثلاث[51].

والعلاقات الاجتماعية الأولى في المدينة كانت شبكتها محكومة بالروح القرآنية، التي تنظم نمط سلوك المسلم، وتفرض عليه نظاماً أخوياً، يرى نفسه مدفوعاً من تلقاء ذاته لاتباعه، فالدافع الذاتي كان ممثل السلطة الأساسية التي حملت على تنفيذ ميثاق التآخي في المدينة بأدق معانيه[52].

وتتميز هذه المرحلة بأروع صور الزهد والتقشف التي كان الرسول عليه الصلاة والسلام، مثلها الأعلى في حياته الشخصية والعائلية، كما امتلأت هذه المرحلة بمفاخر الكرم والتضحية من جانب الصحابة، الذين جندوا أموالهم وأنفسهم لخدمة الإسلام والمسلمين[53].

ثم يقف «مالك» عند موقعة «صفين» التي يقول عنها القاضي أبو بكر بن العربي: «إن الحرب قد دارت بين أهل الشام وأهل العراق، في موضع يسمى «صفين» بقرب الرقة على شاطىء الفرات آخر تخوم العراق وأول أرض الشام، سار إليها علي رضى الله عنه بجيوشه في أواخر ذي القعدة سنة 36 هـ. هؤلاء يدعون إلى علي بالبيعة، وتأليف الكلمة على الإمام، وهؤلاء يدعون إلى التمكين من قتلة عثمان ويقولون لا نبايع من يؤوي القتلة، وكان هؤلاء بقيادة معاوية وأتباعه الذين خالفوا الإجماع»[54].

ومالك يرد كل الأدواء والمحن التي ألمت بالحضارة الإسلامية على امتداد تاريخها حتى اليوم إلى ما حدث في هذه الموقعة، وما نتج عنها، وفي تحليله لأزمة

---

(51) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 25.

(52) انظر: أسعد السحمراني، مالك بن نبي، مفكراً إصلاحياً، ص 74.

(53) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 53.

(54) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، بيروت، المكتبة العلمية، ص 162، 1983 م.

العالم الإسلامي الجديث. يرى: أن الانقلاب لم يكن فجائياً، إذ هو النهاية البعيدة للانفصال الذي حدث في صفين إذ أن العالم الإسلامي حينئذ، كان يحمل بين جنبيه بعد قليل من سنوات ميلاده تعارضاً داخلياً، كانت «حمية الجاهلية» تصطرع مع «الروح القرآنية» فجاء معاوية، رضي الله عنه، فحطم ذلك البناء الذي قام لكي يعيش، ربما إلى الأبد، بفضل ما ضمنه من توازن بين عنصر الروح وعنصر الزمن»[55].

وكانت النتيجة بعد صفين فتح باب الصراعات الداخلية، حيث إن «واقعة صفين قد فصمت الوحدة الشاملة التي بدأت يوم بدر، وهذا التخطيط أو الهبوط الأيديولوجي[56] لم يلبث أن أتى بنتائجه المشئومة في الميدان السياسي، مصداقاً لقوله عز وجل:.

﴿وأطيعوا الله ورسوله، ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين﴾ الأنفال/ 46[57].

وكان التخلف بين الضمير والعلم هو السبب المباشر في الانفصال الذي حدث في العالم الإسلامي في صفين، فالقرآن من حيث كونه نظاماً فلسفياً[58]، كان علماً يتجاوز في مداه آفاق الضمير الجاهلي بطريقة فريدة، فنتج عن ذلك انفصال بين أولئك الذين تمثلوا الفكر القرآني[59] الجديد، وأولئك الذين استعبدتهم حمية الجاهلية، وأفكارها الاجتماعية، وشرائط الحياة التي جاء القرآن ليمحوها محواً من طبائع الناس، وتعتبر هذه الظاهرة هي السر الذي تحكم في التاريخ الإسلامي منذ ثلاثة عشر قرناً، فإذا ما غابت في غمار القرون، بعثتها ضروب الصراع الباطن في رمسها[60] بين أزمة وأخرى»[61].

---

(55) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 25.

(56) سبق أن أوضحنا رفضنا استخدام كلمة أيديولوجيا، ونفضل هنا الهبوط العقائدي.

(57) مالك بن نبي الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص 41.

(58) ليس من الصحيح أن يطلق مالك على القرآن أنه نظام فلسفي، فما يمكن للوحي الإلهي المنزل من لدن حكيم خبير أن يكون كذلك، ويكفينا كون أي نظام فلسفي في العالم، بشري المصدر، لكي نرفض هذا الاصطلاح يقول تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ الإسراء/ 88.

(59) نفضل هنا استخدام الوعي والالتزام بالقرآن، وليس الفكر القرآني.

(60) رمس الشيء أي دفنه وغطاه، والمعنى «بعثتها ضروب الصراع الباطن من مرقدها».

(61) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 114.

ومنذ ذلك الانفصال الذي حدث في العالم الإسلامي منذ معركة صفين، بين الروح القرآنية وحمية الجاهلية، كما يقول «مالك» فقد العالم الإسلامي توازنه الأولي، على الرغم من بقاء الفرد المسلم متمسكاً في قرارة نفسه بعقيدته التي نبض بها قلبه المؤمن.

ومع ذلك فنحن ندين لتلك «الحضارة» المنحرفة التي ازدهرت في دمشق في ظل الأمويين باكتشاف النظام المئوي، وتطبيق المنهج التجريبي في الطب، واستخدام فكرة الزمن الرياضية[62]، وهذه هي المعالم الأولى للفكر الصناعي»[63].

ثم يبين مالك ابتعاد هذا اللون من الصراع عن روح الإسلام وحضارته فيقول: «مع ذلك فإن هذه الحضارة ليست ـ من الناحية العضوية التاريخية التي تهمنا ـ سوى صورة مشوهة عن البناء الأصلي الذي شاده القرآن، والذي قام على أساس من التوازن بين العقل والروح، أي على الأساس المزدوج (الروحي المادي) اللازم لكل بناء اجتماعي أهل للخلود»[64].

وفي أعقاب الحقبة التي تلت نتائج «صفين»، على الرغم من أن العالم الإسلامي قد فقد توازنه الأولي، إلا أنه لم يبق إبان تلك الأزمة الأولى في تاريخه وبعدها: «**إلا بفضل ما تبقي فيه من دفعة قرآنية حية قوية، وكان سر تماسكه رجالاً من أمثال** «عقبة بن نافع»[65] «وعمر بن عبد العزيز»[66] والإمام مالك[67] رضي الله

---

(62) كان العرب أول من استخدم نظام «الساعات المتساوية»، وكان الإغريق والرومان قبلهم يقسمون الزمن قسمين غير متساويين، اثنتا عشرة ساعة للنهار، واثنتا عشرة مختلفة عنها في الليل.

(63) وجهة العالم الإسلامي، ص 25.

(64) نفس المرجع، ص 25.

(65) عقبة بن نافع (. . . ـ 63 هـ / 621 م ـ 683 م) قائد عربي مسلم، شهد فتح مصر، وولي أفريقيا الشمالية (662 م) واستكمل فتحها، ونشر الإسلام فيها، وأسس مدينة القيروان وبنى مسجدها، نجح في نشر الإسلام بين بقايا البربر في المغرب العربي، ودمجهم في المجتمع العربي الإسلامي، والجيش الذي أسسه كان نواة الجيش الإسلامي الذي افتتح الأندلس، والبربر الذين أسلموا كان عنصراً هاماً فيه. عزل معاوية بن أبي سفيان عقبة بن نافع عن الولاية عام 675 م.

(66) عمر بن عبد العزيز (62 هـ ـ 101 هـ/ 682 - 719 م) أحد خلفاء بني أمية، تلقى العلم عن شيوخ المدينة أنس بن مالك وعروة بن الزبير وعبد الله بن جعفر بن أبي طالب وغيرهم، وقد ولي الخلافة بعهد من الخليفة سليمان بن عبد الملك، وقد عرف بزهده بعد تسلم الخلافة، ولم يأخذ من بيت المال شيئاً، سار بالناس سيرة الخلفاء الراشدين عدلاً وإنصافاً، ومن أعماله إلغاء سب الإمام علي من على المنابر، وكان ذلك سنّة سيئة ابتدعها معاوية.

(67) مالك بن أنس (95 هـ ـ 179 هـ/ 713 م ـ 795 م) عالم مجتهد وفقيه، عربي الأصل من المدينة، تلقى=

عنهم أجمعين، لا لأن أولهم كان فاتحاً كبيراً وثانيهم خليفة عظيماً، وثالثهم إمام مدرسة كبرى في التشريع، بل لأن فضائل الإسلام الفطرية العظيمة قد تجسدت فيهم بصورة أو بأخرى»[68].

«هذا هو «عقبة» وقد وقف في عاصمة الفاطميين المقبلة، التي زحف منها جيش المسلمين لفتح أفريقيا الشمالية، وقف يودع أبناءه الوداع الأخير، ثم صرخ وهو يمتطي صهوة جواده داعياً: «اللهم تقبل عملي واجعلني في عبادك الصالحين».

و«عمر بن عبد العزيز»، هو الذي ارتأى أن من الظلم أن يتولى أمراً يخص - في نظره - نسل علي، كرم الله وجهه، فآثر أن يتنازل عنه».

والإمام مالك، هو الذي تعرض للجلد في الأماكن العامة، لأنه دافع سلطاناً باغياً، تلكم هي الفضائل «احتقار مجد حان موعده، ورفض سلطة لا تقوم على حق، وتحدٍ يجابه به ظالم باغ، وهي التي حفظت في العالم الإسلامي سر الحياة الذي أودعه فيه القرآن»[69].

وبفضل هذه الطاقة الإيمانية التي أطلق عليها مالك: «الدفعة القرآنية الحية» استمرت مسيرة الحدث الحضاري الإسلامي، حيث أعطى للبشرية جمعاء الكثير والكثير في مختلف ضروب العلم والمعرفة، في صورة لم تعهدها البشرية من قبل، ذلك لأن الاسلام يستجيب دائماً لخصائص الواقع، ضمن متغيرات الزمان والمكان متكيفاً دوماً مع الاستمرارية الحضارية ومحافظاً دائماً على جوهر عقيدته وأصالة قيمه، وذلك بالرغم من ظهور الخلل والانفصام في بعض الحكام إبان مسيرة الحضارة الإسلامية، فقد ظل الإنسان المسلم محتفظاً بعقيدته وقيمه الإيمانية، لأنه هو الممثل الحقيقي لحضارة الإسلام وعطائه، على رغم كل العوامل السياسية التي عصفت بالكيان الإسلامي.

= العلم على كثير من التابعين، وأخذ الفقه عن يحيى بن سعيد، عرف بالمحافظة والاعتماد على القرآن الكريم، والحديث بعد التحري عن صحته، سمي مذهبه بمذهب أهل الحديث، واعتمد باقي الأدلة الشرعية أي القياس والإجماع واعتمد أقوال الصحابة، وعمل أهل المدينة، والمصالح المرسلة وهي التي ينظر فيها إلى التعليل بالمصلحة، وكذلك اعتمد الاستحسان، انتشر مذهبه في المدينة والحجاز والمغرب العربي والأندلس وموريتانيا ونيجيريا، وله أتباع في أرجاء العالم الإسلامي، صنف كتاب «الموطأ» جمع فيه ما صح عنده من أحاديث الرسول ﷺ، وبوبها حسب موضوعات الفقه.

(68) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 25 , 26.

(69) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 25 , 26.

ثم يقف بنا مالك بعد «صفين» عند سقوط دولة «الموحدين» التي ظهرت 524 هـ، وكان مبدأ دعوتهم أن أحد الفقهاء الذين تلقوا العلم في المدرسة النظامية ببغداد واسمه «محمد بن تومرت المهدي»[70].

وإذا كانت دولة الموحدين قد أعادت للمغرب اعتباره، وأعطته دفعة إصلاحية قرآنية جديدة، حملت دارسي التاريخ الإسلامي على التوقف عندها، إلا أن ذلك لم يدم طويلاً، لقد استمرت قرابة قرن ونصف القرن (524 - 668 هـ) ومنذ تأسيس هذه الدولة، فكرياً على يد زعيمها الروحي «محمد بن تومرت» أو زعيمها السياسي والعسكري «عبد المؤمن بن علي»[71] وأسلوب الدم هو أبرز الأساليب التي اعتمدت عليها هذه الدولة في إرساء دعائمها.

لقد كانت دولة المرابطين هي أبرز الدول التي قامت على أنقاضها هذه الدولة الموحدية، وقد استعمل الموحدون أقسى الوسائل الدموية في تصفية دولة المرابطين التي لم تكن أكثر من دولة مسلمة، مهما قيل عن حكامها، وقد أخذوا الناس بجرائر الحكام، وقتلوا مع المحاربين الصبيان والنساء والشيوخ، وحكموا على مدن بأكملها بالموت. وفي عام 609 هـ هزموا شر هزيمة في «العقاب» التي أبيد فيها جيوش الموحدين، وسحق نفوذهم في الأندلس، ومنذ هذا الوقت وصرح الموحدين يتداعى تحت ضربات الدم وعلى امتداد خمسين سنة (609 - 668 هـ) والموحدون يقضون على أنفسهم بأيديهم في معارك أهلية داخلية[72].

إنسان ما بعد الموحدين

ويرى «مالك» في سقوط دولة الموحدين «سقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها»[73].

---

(70) محمد بن تومرت المهدي (480 هـ - 524 هـ/ 1087 م - 1130 م) مصلح ديني من مراكش، تنقل بين الأندلس ومصر والحجاز وبغداد، اتصل عن قرب بفلسفة وآراء الغزالي وابن حزم، عاد إلى المغرب مصلحاً وكون لنفسه أتباعاً سماهم بالموحدين، حمل على دولة المرابطين ووضع الأساس لدولة الموحدين التي أقامها تلميذه عبد المؤمن.

(71) عبد المؤمن بن علي (487 هـ/ 559 هـ/ 1094 م/ 1163 م) مؤسس دولة الموحدين، لمع اسمه بعد انتصاره على دولة المرابطين (1114 م) وعلى أثرها فتح بلاد المغرب، وخلف ابن تومرت في الحكم (1120 م) وعندما نشبت فتن الأندلس ضد المرابطين سار اليها عام 1151 م وأخمد الفتنة ودانت له، واستعاد بعدها جميع الأراضي التي كان قد استولى عليها روجر الثاني ملك صقلية في شمال أفريقيا.

(72) انظر في ذلك: الدراسة الهامة للدكتور: عبد الحليم عويس، أوراق ذابلة عن حضارتنا مع دراسة نقدية للدكتور: عماد الدين خليل، القاهرة، دار الاعتصام، 1978، ص 149 , 151.

(73) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 31.

«ولم يكن الانقلاب فجائياً، إذ هو النهاية البعيدة للانفصال الذي حدث في «صفين»، فأحل السلطة العصبية محل الحكومة الديمقراطية الخليفية[74]، فخلق بذلك هوة بين الدولة وبين الضمير الشعبي، وكان في ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التمزق، والمناقضات السياسية في قلب العالم الإسلامي»[75].

وبسقوط دولة الموحدين اعتبر «مالك»، ظهور مرحلة جديدة من التمزق وتنمية الصراعات، على الرغم من كونها مرحلة التفكير والازدهار الحضاري، فالازدهار هنا كان رهن إنسان الحضارة الإسلامية ممثلاً في العلماء والفقهاء والمفكرين والفلاسفة الذين مثلوا الوجه الحضاري للإسلام خلال مسيرته التاريخية، ولم يكن ذلك الازدهار الحضاري مرتبطاً بالكيانات السياسية المتمزقة.

وكان سقوط دولة الموحدين المسلمة في المغرب والأندلس، بمثابة «نقطة الانكسار في منحنى التطور التاريخي، وهي لحظة انقلاب القيم داخل حضارة معينة»[76].

ولم يلبث التدهور الحضاري أن ينتقل من الصراعات السياسية إلى الفرد الذي تحكمه هذه الكيانات المتمزقة: «وهنا لا نواجه تغيراً في النظام السياسي، بل إن التغير يصيب الإنسان ذاته، الإنسان المتحضر، الذي فقد همته المتحضرة، فأعجزه فقدها عن التمثل والإبداع»[77].

ثم ينحو «مالك» باللائمة على الإنسان المسلم الذي تخلى عن همته الحضارية، فاستخف به حكامه وأمراؤه «وليس من الصواب أن نبحث عن النظم، بل عن العوامل الإنسانية المتمثلة في عجز الناس عن تطبيق مواهبهم الخاصة على التراب والوقت، فالتركيب الأساسي نفسه قد تحلل فتحللت معه الحياة الاجتماعية، ويؤرخ لتلك الظاهرة في التاريخ الإسلامي بسقوط دولة الموحدين، الذي كان في حقيقته سقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها»[78].

«ويبدأ تاريخ الانحطاط بإنسان ما بعد الموحدين، ففي عهد ابن

---

(74) يقصد مالك نظام الحكم الإسلامي القائم على الشورى.

(75) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 31.

(76) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 31.

(77) نفسه، ص 31.

(78) نفسه، ص 31.

خلدون[79] ـ على سبيل المثال ـ استحالت القيروان قرية مغمورة، بعد أن كانت في عهد الأغالبة قبلة الملك، وقمة الأبهة، والعاصمة الكبرى التي يقطنها مليون من السكان، ولم يكن حظ بغداد وسمرقند خيراً من ذلك، لقد كانت أعراض الانهيار العام تشير إلى نقطة الانكسار في المنحنى البياني»[80].

ثم يبرز لنا مالك تأثير الإنسان الذي أعقب سقوط الدولة الموحدية على مسيرة الأحداث التاريخية الإسلامية: «إذا نظرنا إلى هذا الوضع نظرة اجتماعية، وجدنا أن جميع الأعراض التي ظهرت في السياسة أو في صورة العمران، لم تكن إلا تعبيراً عن حالة مرضية يعانيها الإنسان الجديد ـ إنسان ما بعد الموحدين ـ الذي خلف إنسان الحضارة الإسلامية، والذي كان يحمل في كيانه جميع الجراثيم التي سينتج عنها في فترات متفرقة جميع المشاكل التي تعرض لها العالم الإسلامي منذ ذلك الحين، فالنقائض التي تعانيها النهضة الآن، يعود وزرها إلى ذلك الرجل الذي لم يكن طليعة في التاريخ، فنحن ندين له بمواريثنا الاجتماعية، وبطرائقنا التقليدية التي جرينا عليها في نشاطنا الاجتماعي، وهذا الإنسان لم يكتف بدور المحرك الخفي الذي دفعنا إلى ما ارتكبنا من خيانة لواجبنا، وأخطاء في حق نهضتنا، بل لقد اشترك معنا في فعلنا، لم يكتف بأن بلغنا نفسه المريضة التي تخلقت في جو يشيع فيه الإفلاس الخلقي والاجتماعي والفلسفي والسياسي، فبلغنا ذاته أيضاً»[81].

إن ابن نبي في الفقرة السابقة، يؤكد على مسألة هامة تدرج ضمن منهجية فلسفته في الحضارة، وهي أن سلبية الإنسان تجاه حضارته أمر يمتد أثره إلى الأجيال اللاحقة، وكأن المسؤولية الحضارية هنا جهاد متواصل وفعالية متقدة تتسلمها الأجيال تباعاً، وتسلمها إلى من بعدها. وهكذا يتواصل الحدث الحضاري في التاريخ، وتنمحي الفواصل الزمنية بين الماضي والحاضر والمستقبل، ويصبح الكيان الحضاري كلاً لا يتجزأ، على المستويين الفكري والتاريخي، ويؤكد مالك على ذلك قائلاً: «وإنسان ما بعد الموحدين في أية صورة كان، يعتبر بصفة عامة عنصراً جوهرياً فيما يضم العالم الإسلامي من مشكلات منذ أفول حضارته، وهو عنصر لا ينبغي أن يغيب عن أنظارنا عندما ندرس نشأة المشكلات وحلولها التي تشغل اليوم

---

(79) القرن السابع الهجري.

(80) المرجع السابق، ص 31 , 32.

(81) وجهة العالم الإسلامي، ص 31.

الضمير الإسلامي»[82].

وإذا كان انعدام الفعالية الحضارية عند إنسان الحضارة الإسلامية، على المستوى التاريخي، يساهم بشكل أو بآخر في استمرار أزمة التخلف الحضاري في العالم الإسلامي الحديث، فهل يعني ذلك انتفاء مسؤولية المسلم الحديث والمعاصر عن أزمته الحالية؟ **إن استمرار مسئولية الإنسان المسلم عن المشاركة في الفعل الحضاري البناء، تدفعنا إلى الوقوف عند مسألة التغيير الذاتي والنفسي من أجل الرد على كافة التحديات التي تواجه مسيرة البناء الحضاري.**

الاستعادة الحضارية في مقابل السقوط

تكاد تجمع مذاهب التفسير الوضعي للتاريخ، على القول بحتمية سقوط الدول والحضارات ـ بشكل أو بآخر ـ فماركس يخضع حركة التاريخ، بدولها وحضاراتها وتجاربها، لحتمية تبدل وسائل الإنتاج وانعكاسه على الظروف، وإن كل وضع تاريخي مآله الزوال بمجرد هذا التبدل الدائم، أما شبنجلر وتوينبي فيعلنان عن حتمية السقوط كأمر لا مفر منه، وبينما يغرق شبنجلر في تشاؤميته نجد توينبي يقع في تناقض صريح هو الآخر، عندما يؤكد في الأجزاء الأخيرة من دراسته للتاريخ على أن هنالك أملاً في بقاء الحضارة الغربية المعاصرة أمام الأعاصير.

وعلى المستوى الإسلامي، نجد أن الدورة التاريخية عند ابن خلدون، دورة محتومة لا مفر منها، والدول جميعاً تخضع لها، فليس هناك دولة تبقى لا يغلبها غالب، فكل دولة لها عمر كعمر الأفراد، تبدأ فيه نشيطة مزدهرة ثم تهرم وتموت، فحركة الحضارة عنده تتخذ صفة الضرورة، **الأمر الذي جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية، فالدولة في دور انحطاطها أو هرمها، كان ذلك كالهرم في الإنسان أمراً طبيعياً لا يتبدل**، وأنه حتى إذا تدارك بعض أهل الدول ذلك التدهور بالإصلاح، فإن الأمر لن يزيد عن ومضة المصباح قبل انطفائه، توهم أنها اشتعال وهي انطفاء، ولكل أجل كتاب[83].

ويعترض «مالك» على حتمية ابن خلدون قائلاً: «إن التعارض الداخلي بين أسباب الحياة والموت في أية عملية حيوية (بيولوجية)، هو الذي يؤدي بالكائن إلى قمة نموه ثم إلى نهاية تحلله، أما في المجال الاجتماعي، فإن هذه الحتمية محدودة

---

(82) نفسه، ص 32.

(83) انظر مقدمة ابن خلدون: فصل في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع.

بل مشروطة، لأن اتجاه التطور وأجله يخضعان لعوامل نفسية زمنية، يمكن للمجتمع المنظم أن يعمل في نطاقها حين يعدل حياته، ويسعى نحو غاياته في صورة متجانسة منسجمة»[84].

ولأن «مالكاً» لا ينظر إلى ظاهرة «الحضارة» منفصلة عن ظاهرة (الانحطاط)، فقد رأى أن العالم الإسلامي اليوم في حاجة إلى بلورة تحدد له قانون حركته التاريخية، وتهدي سعيه نحو النهضة ولذلك راح بن نبي يبحث عن الأسباب البعيدة التي حتمت تقهقره وانحطاطه.

لقد رأى «مالك» «إن الدوافع السلبية التي خلفتها» صفين «في المجتمع الإسلامي تنمو فيه يوماً فيوماً، إلى أن أتى القرن الثامن الهجري، فأخذت الحضارة الإسلامية في الأفول، وبدأت الظلمات تغمرها في الأندلس، لأنها فقدت مبرراتها فلم تستطع أن تدفع من جديد طاقاتها الاجتماعية، وانطفأت تدريجياً جذوتها الدافعة للضمير واليد والعقل، وأصبحت دوافع الحياة فاترة»[85].

«حتى إذا جاء العصر الحديث، كان هذا العالم قد أتم منذ بعيد دورة حضارته، وآثر إنسان ما بعد الموحدين (المسلم الحديث) العودة إلى حياة أسلافه البدو (جاهلية العرب) على أن يركن إلى حياة متحضرة»[86].

أسباب سقوط الحضارة الإسلامية

ويعزي مالك الأسباب الجوهرية لسقوط الحضارة الإسلامية، إلى فقدان القيم الروحية والفضائل الخلقية، باعتبارها قوة جوهرية في تكوين الحضارات، بالإضافة إلى خصوصية الحدث الحضاري الإسلامي الذي شكلته قيم ومعايير تبعث من العقيدة الإسلامية ذاتها، قبل أن تتحول هذه القيم إلى حركة حضارية في عالم الواقع.

وعندما تنقلب أوضاع القيم في عصور الانحطاط، وبحيث تبدو صغائر الأمور ذات خطر كبير - (إذا ما حدث هذا الانقلاب) - انهار البناء الاجتماعي، إذ هو لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح والروح وحدها، هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة

---

(84) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 24.

(85) مالك بن نبي، تأملات، ص 40.

(86) وجهة العالم الإسلامي، ص 37.

وانحطت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوى بتأثير جاذبية الأرض»[87].

وماذا يحدث عندما تضعف العقيدة في نفوس أصحابها: «عندما يبلغ مجتمع ما هذه المرحلة، أي عندما تكف الرياح التي منحته الدفعة الأولى عن تحريكه (وقد عبر عنها مالك بالدفعة القرآنية الحية) تكون نهاية دورة وهجرة حضارة إلى بقعة أخرى، تبدأ فيها دورة جديدة، طبقاً لتركيب عضوي تاريخي جديد»[88].

ولكن ما هي قيمة العقل في غياب القيم العقيدية والإيمانية؟ «في البقعة المهجورة يفقد العلم كل معناه، فأينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم، وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة و «قوة الإيمان»[88].

إن مالكاً هنا لا يفصل النتاج العقلي عن مناخه الثقافي الذي ينمو فيه، والفرق واضح بين ثقافة تتفاعل مع وسط تتحدد ذاتيته الحضارية وفق قيمه الإيمانية والعقيدية، وبين ثقافة منفصلة عن أرض الواقع، لأنه أصبح واقعاً بدون هوية، لأنه فقد مقومات جذوره العقيدية والإيمانية: «إن العقل يختفي لأن آثاره تتبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها، ومن هذا الوجه يبدو أن أفكار ابن خلدون قد جاءت إما مبكرة أو متأخرة من أوانها: فلم تستطع أن تنطبع في العبقرية الإسلامية التي فقدت مرونتها الخاصة، ومقدرتها على التقدم والتجدد، حتى إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي كما يتوقف المحرك عندما يستنفذ آخر قطرة من الوقود، وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو «الإيمان»، ولذا لم تستطع النهضة الحديثة أن تمنح العالم الإسلامي «حركة» لم يعد هو في ذاته يملك مصدرها»[88].

وبفقدان الإيمان ينهار البناء الاجتماعي من الداخل، لأنه لا يملك مقومات تماسكه: «لقد بلغت عوامل التعارض الداخلية قمتها، وانتهت إلى وعدها المحتوم، وهو تمزق عالم واهن، وظهور مجتمع جديد ذي معالم وخصائص واتجاهات جديدة، فكانت تلك مرحلة الانحطاط، إذ لم يعد الإنسان والتراب والوقت عوامل حضارة، بل أضحت عناصر خامدة ليس لها فيما بينها صلة مبدعة»[88].

---

(87) المرجع السابق، ص 26.

(88) وجهة العالم الإسلامي، ص 27.

ذلك أن وظيفة الدين في الإسلام، أنه قوة دافعة لحركة الإنسان الحضارية تتميز بالإيجابية والفعالية في مقابل العقائد والمذاهب التي ترى في الجوانب الإيمانية والروحية، مجرد وسائل وطرق الهروب من الواقع وإيثار للسلبية والسكينة، حيث يتم الفصل نهائياً بين العقيدة الإيمانية، وبين الوظيفة الاجتماعية التي يمكن أن تقوم بها هذه العقيدة في دنيا الحضارة والتفاعل الاجتماعي: «فدور الدين الاجتماعي منحصر في أنه يقوم «بتركيب» يهدف إلى تشكيل قيم، تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، ينطبق على مرحلة معينة لحضارة، وهذا التشكيل يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من «الوقت - الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة «بساعات تمر» - وقتاً اجتماعياً مقدراً «بساعات عمل» ومن «التراب» - (الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط) - مجالاً مجهزاً مكيفاً تكييفاً فنياً، يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة، تبعاً لظروف عملية الإنتاج»[89].

فالدين إذاً هو «مركب» القيم الاجتماعية، وهو يقوم بهذا الدور في حالته الناشئة، حالة انتشاره وحركته، عندما يعبر عن فكرة جماعية، أما حين يصبح الإيمان إيماناً جذبياً دون إشعاع، (أعني نزعة فردية)، فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض، إذ يصبح عاجزاً عن دفع الحضارة وتحريكها، إنه يصبح إيمان رهبان، يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلون عن واجباتهم ومسئولياتهم»[89].

إن حركة الإنسان داخل الحضارة يجب أن تتم من خلال محور قيمي تحدده ذاتية عقيدية وفكرية، تصبح غاية الإنسان ومنطلقه نحو الفعل الحضاري الخلاق: «إن التاريخ يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائماً بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجاته الأساسية، والذي يؤدي في المجتمع رسالته المزدوجة، كممثل وكشاهد: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ البقرة / 143، وينتهي التاريخ بالإنسان 'المتحلل بالجزء المحروم من قوة الجاذبية، بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحل، لم يعد يقدم لوجوده أساساً روحياً أو أساساً مادياً»[89].

إن تمزق شبكة العلاقات الاجتماعية، يعد من أوضح صور السقوط الحضاري، والمعلوم - كما يقول مالك - : «إن أول عمل يؤديه مجتمع معين في

---

(89) وجهة العالم الإسلامي، ص 27.

طريق تغيير نفسه مشروط باكتمال هذه الشبكة من العلاقات، وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن شبكة العلاقات هي الدور التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده، ومن أجل ذلك كان أول عمل قام به المجتمع الإسلامي هو الميثاق الذي يربط بين الأنصار والمهاجرين»[90].

وعندما تتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية، يذكرنا مالك بحديث الرسول ﷺ، الذي يجب أن نتدبره ـ للتربية ـ لا لمجرد الخبر: «يوشك أن تداعي الأمم عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها. قالوا: أو من قلة نحن يومئذ يا رسول الله..؟ قال: لا، بل أنتم كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور أعدائكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن. قيل: وما الوهن يا رسول الله..؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت»[91]. لقد كان هذا الحديث ضرباً من التنبؤ والاستحضار، استحضار صورة العالم الإسلامي بعد أن تتمزق شبكة علاقاته الاجتماعية، أي عندما لا يعود مجتمعاً، بل مجرد تجمعات لا هدف لها، كغثاء السيل، ولا ريب أن جيلنا الحاضر يدرك هذا الحديث أكثر مما كان يدركه أصحاب النبي ـ ﷺ ـ لأنه يصف في مضمونه العالم المستعمر والقابل للاستعمار»[92].

عوامل تجدد الحضارة

ولكن كيف يستعيد الكيان الحضاري ذاته؟ وكيف يتغلب الإنسان على عوامل السقوط الحضاري؟ يقدم لنا مالك صورة تدعو إلى الأمل الحضاري في مقابل التدهور والسقوط: «إن العواصف الجوية والأعاصير تجر معها غالباً سيولاً هائلة من الماء، سيولاً تترك وراءها في البلد الذي تجتاحه، الخراب والموت، ولكنها تترك أيضاً على وجه الأديم طمياً تتجدد به الحياة في هذا البلد، فتنشط وتنمو فيه الطبيعة الجديدة بأنواع النبات والحيوان المتجدد، فكذلك شأن الأحداث الكبرى في التاريخ إنها تجر وراءها الموت والخراب، وتخلف طمياً مخصباً طمياً من دماء الشهداء والأبطال، ولكنها تخلف أيضاً طمياً من نوع آخر تخلفه في العقول، حيث تترك بذوراً تنبعث منها الأفكار التي تغير مجرى التاريخ ووجه العالم»[93].

---

(90) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 25.

(91) رواه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم: 158/4 ورواه أحمد في مسنده، جـ 5، ص 278.

(92) يستخدم مالك مصطلح القابلية للاستعمار بكثرة في كتاباته، ويعني به الاستعداد الداخلي لدى الإنسان لكي يستعمر، ولو أن الإنسان مكتمل التكوين الداخلي لمقاومة الاستعمار بكل أنواعه، لاستطاع التغلب عليه، وسنعرض لذلك في حينه.

(93) مالك بن نبي، تأملات، ص 95.

لذلك فإن على الإنسان المسلم أن يطرح بعث الحضارة بمنطق البقاء حتى يستطيع أن يتقدم إلى الأمام، وحتى يستطيع أن يرفع مستواه إلى مستوى الحضارة، ويجب على المسلم أيضا الذى يضطلع برسالته أن يفكر فى اعجازه - أي في إسلامه- وإعجازه لا يتأتى إلا بتحقيق شرط جوهري، وهو تغيير ما بنفسه وتغيير ما فى محيطه مصداقاً للآية الكريمة: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد/ 11. ولا يمكنه أن يغير شيئاً في الخارج إن لم يغير شيئاً في نفسه. وحينما نقول هذه الكلمة نقولها باعتبارها علماً، ولا نقولها فقط تبركاً بآية، نقولها «علماً» ونعلم مقدارها من الصحة، حيث لا يستطيع المسلم أن يغير ما حوله إن لم يغير أولاً ما بنفسه، فهذه حقيقة علمية، يجب أن نتصورها كقانون إنساني وضعه الله عز وجل في القرآن كسنة من سنن الله التي تسير عليها حياة البشر، وإذن لكي يتحقق التغيير في محيطنا، يجب أن يتحقق أولاً في أنفسنا، وإلا فإن المسلم لن يستطيع إنقاذ نفسه ولا إنقاذ الآخرين[94].

ومن خلال التغيير الداخلي للإنسان تتحدد مسئوليته تجاه التاريخ والأحداث، وهذه القيمة التغييرية «بدلاً من أن تلقي على أكتافنا ثقل الأحداث تجعلنا نحدد إزاءها مسئولياتنا فبقدر ما ندرك أسبابها ونقيسها بالمقياس الصحيح، نرى فيها منبهات لإرادتنا وموجهات لنشاطنا، وبقدر ما نكتشف من أسرارها، نسيطر عليها بدلاً من أن تسيطر علينا، فنوجهها نحن ولا توجهنا هي لأننا حينئذ نعلم أن الأسباب التاريخية، تصدر عن سلوكنا وتنبع من أنفسنا، من مواقفنا حيال الأشياء، أعني (من إرادتنا في تغيير الأشياء تغييراً يحدد بالضبط وظيفتنا الاجتماعية) كما رسمها القرآن في قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾: آل عمران/ 110 [95].

وعندما يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ فإنها ترد في هذا الإطار القرآني تعقيباً على تجربة المسلمين التاريخية في أحد: ﴿قد خلت من قبلكم سنن، فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين، هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين، ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين. إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله، وتلك الأيام نداولها بين الناس، وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء، والله لا يحب الظالمين،

(94) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ص 57 , 58.

(95) مالك بن نبي، تأملات، ص 126.

وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين﴾ آل عمران/ 137 - 141.

إن القرآن يطرح في هذا المقطع التاريخي ذي المغزى العميق، والذي ترد فيه كلمات ذات علاقة عضوية بالمسألة مثل: سنن، مداولة، تمحيص.. قاعدة أساسية في موقفه إزاء الدول والتجارب البشرية والحضارات إنه يقرر منذ البدء عدم ديمومة أي من هذه المعطيات ولا يستثني الإسلام والمسلمين«﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ وقد قال بين الناس، بمعنى عموم هذه «السنة» التي لا محيص عنها، والتي تقوم بلا ريب على أسبابها ومقدماتها في صميم الفعل الإنساني نفسه، حيث توحي هذه المداولة بالحركة الدائمة وبالتجدد وبالأمل البشري الذي يرفض السكون، ويرغب في الانطلاق نحو الفعل الحضاري الإيجابي الذي يمكنه من استعادة ذاتيته الحضارية(96).

إن القرآن الكريم، وسنة الرسول ﷺ ـ قادران ـ دوماً على أن تمكنا المسلم في أية مرحلة من المراحل التاريخية، من العودة إلى «داخل الحضارة» ذلك لأنهما يقدمان له ـ باستمرار ـ شحنات الدفع المتجددة والمتجاوبة مع فطرته الثابتة من جانب ومع أية مرحلة من مراحل الرقي العقلي يستطيع الوصول إليها من جانب آخر(97).

ومع أن الإسلام يعترف بسقوط الدول والحضارات، عندما تتكاثف الأمراض الحضارية في شكل ظاهرة يطلق عليها القرآن: «الاستبدال» و«الاستخلاف». ﴿وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ محمد/ 38. ويقول تعالى: ﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾ يونس/ 14. إلا أن الإسلام لم يجعل ذلك قدراً أو «حتمية» لا يمكن أن تفلت منها أية جماعة أو أمة استطاعت أن تستعيد إرادتها وتصحح مسارها الفكري والنفسي، في ضوء الوعي الحضاري بهاتين الآيتين المتقابلتين المتكاملتين إيجاباً وسلباً: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد/ 11 وقوله: ﴿ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الأنفال/ 53.

بل إن القرآن والسنة ليحملان لنا وعداً صريحاً بأن هذه المحاولات التغييرية في اتجاه الحق ـ مستمرة إلى يوم القيامة ـ وهذا ما نفهمه من قوله تعالى:

(96) انظر: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 256، وما بعدها.

(97) د. عبد الحليم عويس، دورية الحضارة الإسلامية، دراسة بالمسلم المعاصر ع 27, 1981 م ـ 1401 هـ.

﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولوكره الكافرون. هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون﴾ الصف/ 8 - 9

وهو أيضاً ما يدل عليه الحديث الشريف: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم إلى يوم القيامة»[98].

إن التصور الإسلامي لسقوط الدول والحضارات، يؤكد على أن أية أمة، مؤمنة كانت أم غير مؤمنة، إنما تحمل مسئوليتها كاملة إزاء نفسها، أمام الله وأمام التاريخ، ولن تحمل تبعة أمة أخرى إلا بالقدر الذي تفرضه عليها مسئوليتها ذاتها تجاه الإنسان والعالم، فكما أنه على المستوى الفردي، يؤكد القرآن على مسئولية الإنسان عن أفعاله فحسب، كما في قوله تعالى: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ النجم/ 39 فكذلك الحال على مستوى الأمم والجماعات﴿تلك أمة قد خلت، لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ البقرة/ 134.

وهذه المسئولية «المستقلة» إزاء الذات الجماعية تجيء تأكيداً للارتباط العادل الوثيق بين التجربة الحضارية وبين مصيرها الذي تؤول إليه تقدماً وتطوراً أو تأخراً وانحلالاً[99].

وبهذه المسئولية ـ الفردية الجماعية ـ تجاه الفعل الحضاري، ينطلق هذا الفعل في مجابهة كافة التحديات على مختلف الأصعدة، حيث أصبح الإنسان ـ فرداً وجماعة ـ السند المحسوس للنشاط الحضاري، يمارس فعاليته المسئولة دونما سكون أو سلبية، وبذلك تستمر دورة حضارته وتستعيد كيانها ودورها في إعلاء كلمة الحق: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله﴾ الفتح/ 28.

إن من يؤمن بمرحلية الحدث التاريخي، قد تستعصي عليه فكرة تطويع التاريخ لمبدأ التغيير، وعلينا أن نحاول تخليص مفهوم التغيير الحضاري من قيود السببية المقيدة، كما تربطه بها النظرة الشائعة عند المؤرخين، الذين يرون أن الأشياء في التاريخ تسير طبقاً بسببية مرحلية ـ والأشياء تسير فعلاً كذلك إن تركت لشأنها ـ ولكن التغيير ـ أي التاريخ ـ يخضع أيضاً لقانون النفوس، وتصفية هذه

(98) رواه البخاري، كتاب العلم/13، والدارمي، كتاب الفتن/ 1، وابن ماجة: كتاب الفتن/ 9.
(99) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 263 , 264.

المناقضة لا يكون إلا بأن نتخذ الآية الكريمة: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد/ 11 محوراً لمجابهة السقوط الحضاري، وبذلك تتغير وجهة النظر في سير التاريخ، إذ أن المراحل التي تتقبل أو لا تتقبل التغير حسب طبيعتها، تصبح مراحل قابلة كلها للتغيير، لأن الحتمية المرتبطة بها أصبحت اختياراً يتقرر في أعماق النفوس(100).

وبذلك تتحدد دورية الحضارة، بأن الإنسان هو محور الفعالية في حركتها، بما يملك من قيم عقيدية وأخلاقية، تمكنانه ـ دوماً ـ على الإنجاز الحضاري وتماسكه.

نقد نظرية الدورة الحضارية عند مالك.

تأسيساً على المنحنى البياني الذي اختطه مالك، وعبر فيه عن قانون الدورة الحضارية، حيث بدأ بسيطرة الروح الدينية، ثم صراعها مع العقل الذي أفسح المجال للقيم الدنيوية أن تصعد حين خمدت الروح وبدأت تفقد سيطرتها على الغرائز والأهواء.

راح مالك يحاول تطبيق هذا القانون على حركة التاريخ الإسلامي، وذلك من أجل الوقوف على مسار حركة الحضارة الإسلامية صعوداً وهبوطاً، وبذلك يستطيع الإنسان المسلم معرفة تاريخه، لا كمجرد أحداث وقصص تروى، وإنما كقيم وأفكار ومفاهيم يجب أن تستوعب، ليتعرف على جوانب ذاتيته التاريخية من خلال الضوابط والقوانين التي تحكم حركة هذا التاريخ، ومدى ما يسهم به هذا الاستيعاب في فهم أزمة المسلم المعاصر الحضارية.

وإذا كان مالك يرد كل الأدواء والمحن التي ألمت بالحضارة الإسلامية على امتداد تاريخها حتى اليوم إلى ما حدث في موقعة صفين وما نتج عنها، حيث كانت «حمية الجاهلية» تصطرع مع «الروح القرآنية» فجاء معاوية رضي الله عنه، فحطم ذلك البناء الذي قام لكي يعيش، ربما إلى الأبد، بفضل ما ضمنه من توازن بين عنصر الروح وعنصر الزمن(101).

---

(100) جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، دراسة قدم لها مالك بن نبي، والفقرة من مقدمة مالك للكتاب، ص 10, 11 دمشق، 1977، ط 3.

(101) وجهة العالم الإسلامي، ص 25.

يقول الدكتور عبد الحليم عويس[102]: «إن هذا القول مبالغ فيه عند مالك بن نبي، وإنه يختلف معه في ذلك، لأن صفين تقع في كل التاريخ وفي كل العصور، ونحن لا ننكر أن المسلمين قد دفعوا ثمناً باهظاً، وأنه كان ثمناً كبيراً، ولكننا لا نراه يمثل نشازاً في التاريخ، ولا نراه يمثل منعطفاً جديداً في التاريخ، ولا نرى أن الروح قد ضمرت وانهارت أبداً»:

وهذه النتائج التي رتبها العلامة ابن نبي رحمه الله مبالغ فيها، ولم تكن حمية الجاهلية التي انبعثت ـ فيما نتصور نحن كمؤرخين ـ فالقضية بين علي ومعاوية كانت خلافاً على الرأي وكل منهما يظن أنه يدافع عن الإسلام الصحيح، سواء اجتهد وأصاب أو اجتهد وأخطأ، وكل منهما كان يعتقد أنه لو تنازل عن مبدئه فإن الجاهلية هي التي ستسيطر، فعلي بن أبي طالب مثلاً كان يرى أنه يدافع عن حق الخلافة وحق المسلمين، وحق ولي الأمر في أن يرتب ما يريد إلى أن تهدأ الأمور، بينما كان معاوية ومعه أنصاره يرون أنه لا يجوز أن تطلق يد الثورات فتغتال الخلفاء ومن ثم تضيع دماؤهم ويفتح باب الشر، وكان معاوية يرى أن القصاص من القتلة والوقوف ضد الخارجين، والأخذ بدم عثمان رضي الله عنه أولى من استبدال خليفة، وأنه في مثل هذه الفترات التاريخية لا يستخلف إنسان إلا بعد أن تستقر الأوضاع، بينما كان علي يرى أن استقرار الأوضاع لن يتحقق إلا بتمكين خليفة يقود الناس. وما كان يمكن أن يلتف حول علي هذا العدد، ويلتف حول معاوية هذا العدد، إلا عن وجود قضية، قضية تتصل بالإيمان، وكل منهما يعتقد أنه يطبق حقيقة الإيمان، وكان كل منهما يظن أنه أصلح من الآخر، معاوية يرى أن جانب الدولة عنده أقوى، وعلي يرى أن جانب الدين والدعوة عنده أقوى، ومع ذلك فنحن نميل من الناحية التاريخية إلى أنه قد تدخل في الأمر المغرضون، وأن فتناً قد وقعت بين علي ومعاوية، كسب منها أعداء الإسلام، وفي الحقيقة أن «صفين» لا تحتمل كل هذا التركيز الذي ركزه العلامة ابن نبي، فكم من «صفين» في تاريخ المسلمين، وكم من انحرافات عقيدية دخلت إلى القلب من تاريخنا، ومع هذا فإن هذه السحب قد انقشعت، وعاد للإسلام صفاؤه. لقد أراد كل من علي ومعاوية أن يطبقا الإسلام الصحيح من خلال الحكم والنظام السياسي، معاوية كان يقول: كيف أنقاد لخليفة سكت عن دم الخليفة السابق؟ هذه ستكون سابقة تجر ما بعدها، هكذا يكون منطق معاوية ومن

---

(102) وذلك من خلال حوار فكري حول تقويم فكر مالك بن نبي وخصوصاً في الجوانب التاريخية الخاصة بمسار الحضارة الإسلامية، وقد أجرينا الحوار مع سيادته بالقاهرة.

معه، وبالعكس سيدنا علي مع تقديرنا له لم يستجب لبعض الناصحين، ومنهم عبد الله بن عباس وابن عمر، ابن عباس مثلاً كان يرجوه في ألا يبدأ حياته بعزل الولاة الذين كانوا قد استباحوا دم عثمان، والحضارة الإسلامية في بداياتها التاريخية إبان هذه الحقبة لم تتقدم قواعدها من الناحية التطبيقية وخاصة في النظام السياسي، والإسلام نظام كلي، والجانب السياسي فيه متروك للاجتهاد، وقد اجتهد كل من علي ومعاوية، ولذا نصح ابن عباس علياً ألا يعزل معاوية الآن، وألا يتمسك بهذا المبدأ، لأن المبدأ في التطبيق السياسي يحتاج إلى شيء من التدرج، ولكن علياً أصر، فرأى معاوية وأتباعه أنهم سيعزلون وكأن غارة وقعت على قومهم لتقتلع كل جذورهم، وهو ما يقربنا من نظرية «العصبية» عند ابن خلدون. فالقضية إذاً قضية خلافية، ونحن يجب أن نحسن الظن بأسلافنا[103].

والحقيقة أن الصحابة الذين اختلفوا واقتتلوا حول الخلافة ومناهج إدارتها لحياة الأمة وسياستها للمجتمع الإسلامي، ظلت تجمعهم عقيدة التوحيد، إلههم واحد، ونبيهم محمد ﷺ، وقرآنهم هو منهج الجميع، وإلى القبلة الواحدة يتوجهون في صلواتهم حتى أثناء القتال فيما بينهم.

وعلي بن أبي طالب هو القائل: (في ذروة الصراع المسلح بينه وبين معاوية ابن أبي سفيان في موقعة «صفين» (37 هـ ـ 657 م) عندما سئل عن رؤيته لمستقبل قتلى الطرفين): «إني أرجو ألا يقتل أحد نقى قلبه منا ومنهم إلا أدخله الله الجنة لقد التقينا، وربنا واحد، ونبينا واحد، ودعوتنا في الإسلام واحدة، ولا نستزيدهم في الإيمان بالله والتصديق برسوله ولا يستزيدونا، والأمر واحد إلا ما اختلفنا فيه من دم عثمان ـ إننا، والله، ما قاتلنا أهل الشام على التكفير والفراق في الدين، ما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة، وإنهم لإخواننا في الدين، قبلتنا واحدة، ورأينا، أننا على الحق دونهم»[104].

إنه صراع سياسي، يدور بين المسلمين في إطار الاجتهاد، وليست حمية الجاهلية التي اصطرعت مع الروح القرآنية كما يرى ابن نبي، وليس من الخير أن نحكم على هذه المرحلة من تاريخ حضارتنا بالارتداد إلى حمية الجاهلية عن الإسلام، فهي فترة حضارية أبدعها «بشر ـ مسلمون» وتحقق فيها ما تحقق من خير

(103) الحوار السابق.

(104) الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص 237 , 238، تحقيق: محمود الخضيري، ود. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1947.

للإسلام والمسلمين، وفي الوقت ذاته، لم تبرأ من شوائب البشر الذين أبدعوا نتاجها الحضاري والسياسي، ولا ننكر أنه جرت مظالم سياسية واجتماعية باسم الدين وتحت ستار العقيدة، ولا ننكر أن تاريخنا الإسلامي قد خلا من الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، ورغم فداحة الثمن الذي دفعته الأجيال المسلمة في تاريخنا، إلا أن شموخ الإسلام قد ظل شامخاً ومتواصلاً، فلم تمح آية الإسلام من النفوس، ولم يطمس الطابع العقيدي الإسلامي حضارتنا حتى في أسوأ عصورها، ومالك نفسه قد قال بهذا في وجهة العالم الإسلامي. فعلى الرغم مما حدث في صفين، إلا أن الفرد المسلم ظل مستمسكاً في قرارة نفسه بعقيدته التي نبض بها قلبه المؤمن، ونحن ندين لتلك الحضارة المنحرفة التي ازدهرت في دمشق في ظل الأمويين باكتشاف العديد من الإسهامات الحضارية[105].

وفي أعقاب الحقبة التي تلت نتائج «صفين» وعلى الرغم من أن العالم الإسلامي قد فقد توازنه الأولي، إلا أنه لم يقو على البقاء إبان تلك الأزمة الأولى في تاريخه وبعدها: «إلا بفضل ما تبقى فيه من دفعة قرآنية قوية»[105].

ثم يقف بنا مالك بعد «صفين» عند سقوط دولة الموحدين بالمغرب التي ظهرت عام 524 هـ، حيث يرى «في سقوط هذه الدولة الإسلامية، سقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها»[106] «لقد تحلل التركيب الأساسي نفسه للإنسان المسلم فتحللت معه الحياة الاجتماعية»[106].

إن دولة المرابطين تعد في رأي الدكتور عبد الحليم عويس، أفضل كثيراً من دولة الموحدين، وإن دولة الموحدين فيها دخن كثير، وإن هذا الرجل مؤسسها المدعو «المهدي بن تومرت» أو «محمد بن تومرت» رجل اختلطت لديه القيم والمعايير والرؤية، وإن الدولة لم يصلح أمرها بعد ذلك إلا بعدة أحقاب، وكان هذا الرجل يدعي العصمة، ويبربر القرآن ـ أي ترجم القرآن إلى اللغة البربرية ـ ومع ذلك فهذه قضايا قد نختلف فيها نحن المؤرخين، لكن من المعروف أن دولة الموحدين لم تقم على الأسف إلا على أنقاض دولة المرابطين، وذلك من خلال تصفية دموية شديدة، مع أن دولة المرابطين كانت من أعظم الدول، فقد أنقذت المسلمين في الأندلس والمغرب لمدة قرن من الزمان، بعد أن ظهرت حركات التنبؤ في بلاد

(105) وجهة العالم الإسلامي، ص 25.

(106) المرجع السابق، ص 31.

المغرب والطائفية في بلاد الأندلس، فأنقذت دولة المرابطين هؤلاء وأولئك، فكان جزاؤهم هذا العقاب الصارم الذي طبقته عليهم دولة الموحدين، ومن الناحية العقيدية والفكرية، يمكن أن نقول إن دولة الموحدين حاولوا التركيز على الفروع الخاصة بتطبيق الإسلام وأرادوا العودة للأصول، وكان لكتاب «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي شأن عندهم، وكذلك للظاهرية التي يقودها ابن حزم، لقد حاولوا القضاء على التفريقية المذهبية، وحاولوا رد الناس إلى الأصول، ولكنهم بالغوا في تطبيق المنهج، فما كل الناس بقادر على الاجتهاد، وقد كان يمكن الوصول إلى هذه الغاية دون هذا العنف، لأن الفعل الحضاري لا يأتي من خلال العنف، إذ أن العنف يولد رد فعل متساو، والحضارة لا يمكن أن تقوم على الفعل ورد الفعل، لأن الحضارة فعل إنشائي ينظم كل الأركان، وتمتد نسماته إلى كل الخلايا التي يراد لها أن تحيا، إنما الثورة إذا كانت بناء في جانب فإن ذلك يكون على حساب جوانب أخرى كثيرة، لأن الإنسان كل لا يتجزأ، ومن دراسة الحضارة يتبين لنا أنها حطمت دولة المرابطين بطريقة أوجبت رد فعل معاكس، وفعلاً حدث فيها ثورات للثأر للمرابطين، ومن ثم تمزقت بسرعة دولة الموحدين التي قامت حوالي عام/ 540 هـ وبدأت تتداعى عام / 610 هـ بعد أن هزمت في موقعة «العقاب» عام 609 هـ، فكان عمرها حوالي سبعين عاماً، وهي لم تسقط إلا عام/ 650 هـ، بعد أن ورثها الذين أقاموها على أكتافهم، فهم الذين خانوها وغدروا بها، فالقبائل التي أقامتها هي التي أسقطتها، بنو حفص في تونس، بنو عبد الواد في المغرب الأوسط بالجزائر، وكان جند هؤلاء هم وزراءها، ومع ذلك أسقطوهم بعد أن بدأوا يتداعون، بعد أن سقطت «العقاب» أمام الأسبان، وسقطت في الأندلس المنطقة الجنوبية المعروفة باسم «غرناطة»، وضاع الإسلام في الأندلس، بعد أن عاش هناك قرناً ونصف القرن.

أما دولة الموحدين، فقد تكون كما يقول مالك ـ إذا أخذنا منها المعنى المادي فقط ـ أما المعنى الفكري فنجد أنها قد وحدت بلاد المغرب والأندلس، وكانت دولة جامعة، وهو تعبير ابن خلدون، فقد وحدت المغرب والأندلس من الناحية السياسية والعسكرية، لمدة سبعين سنة، أما الوحدة الفكرية والعقيدية والامتداد الحضاري، ونشر الإسلام، فإنها لم تصل في هذه الناحية إلى ما يجعلها فيصلاً في تاريخنا.

ولكن لماذا ينسى أستاذنا مالك، الدولة العثمانية، تلك التي استأنفت القوة الإسلامية، بدولة جامعة كبرى، كانت أعظم من الموحدين وأكبر؟ وهذا يحسب على مالك، لأن المغاربة يقرون بفضل الدولة العثمانية ولولا ظهورها في التاريخ

لاختلف مصيرهم تماماً، فقد زحفت أسبانيا بعد قضائها على غرناطة، على المغرب واحتلت جزءاً ساحلياً كبيراً من الشاطىء المغربي كله، ولولا ظهور الأتراك العثمانيين، لاستمر الزحف الأسباني حيث ردوا الأسبان عن الشاطىء المغربي، وواصلوا زحفهم حتى حدود النمسا وتوقف الزحف العثماني بظهور الدولة الصفوية التي انبثقت لتكون شرخاً في الداخل ولتوقف العثمانيين وتمنعهم عند حدودهم من الزحف إلى أوروبا، ولولا ظهور الصفويين الشيعة لتغير وجه التاريخ[107].

واعتبر مالك سقوط دولة الموحدين المسلمة في المغرب والأندلس، بمثابة نقطة الانكسار في منحنى التطور التاريخي، وهي لحظة انقلاب القيم داخل حضارة معينة[108].

إن مالكاً يقصد هنا، أن إنسان ما قبل الموحدين إنسان حضاري، ويرى أن إنسان ما بعد الموحدين، إنسان تجزئة، الموحدون بنوا إنساناً، ولكنهم بنوه على أفكار فيها تناقض، وبالتالي سقط فوراً.

والذي حدث بعد «صفين» في التاريخ الإسلامي، هو تغيير في النظام السياسي، ويستطيع علماء الإسلام في النظم السياسية أن يقولوا لنا ما الذي حتم أن يكون نظام الخلافة باقياً؟ وهل هذا النظام هو الأوحد للتطبيق السياسي الإسلامي؟ والحقيقة أن الإسلام يتسع لكافة أشكال التطبيق السياسي، ولكن المهم أن تطبق الكليات ـ أي القيم الإسلامية ـ كالعدل والشورى ومصلحة الأمة فوق مصلحة الأفراد، وتطبيق الشريعة، أي أن هناك قيم وسلوكيات ينبغي أن تتبع.

والنظام الرأسمالي ـ مثلاً ـ تطبق فيه وباسمه مظالم كثيرة، ويصل البعض فيه إلى الحكم بطرق ملتوية، ونحن هنا لا نتكلم عن النظام الشيوعي الشمولي، ولكننا نتكلم عن النظام الرأسمالي الديمقراطي الليبرالي، فعليه مآخذ كثيرة، وسيأتينا من يقول لنا ليس لديكم ما يقنعنا، ومن يقول: إن نظام بني أمية ليس نظاماً إسلامياً، وليس هناك بالتالي ما يوجب أن نقول إن صفين منعطف تاريخي جديد، صفين شيء ككل الأشياء، سقطة ككل السقطات، وكل كائن يسقط ويقوم، وحضارتنا قامت واستوت، وقدم معاوية نفسه وعبد الملك بن مروان وسليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك قدم كل هؤلاء تجارب ممتازة، والعباسيون

---

(107) الحوار السابق.

(108) وجهة العالم الإسلامي، ص 31.

والمعتصم، وهارون الرشيد كان خليفة عملاقاً، والأيوبيون قدموا تجربة، «وعماد الدين زنكي» كان ظاهرة، «ونور الدين محمود»، والعثمانيون فالحضارة الإسلامية باقية، ولكن التكثيف يقل في منطقة، ويقوى في منطقة أخرى، قوم تكل سواعدهم، وقوم آخرون يحملون الراية، يقول تعالى: ﴿وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ محمد/ 38 وهكذا يظهر قوم آخرون يحملون الراية، قوم يتسمون بالنقاء الحضاري، ولم تداخل نفوسهم الإشعاعات المزيفة، الآتية من التيارات الحضارية الجديدة وهكذا. . . فالإسلام قادر دائماً على أن يقوم مع أناس مؤهلين، يصنع منهم لبنات حضارية قادرة على الفعل الحضاري في أي مرحلة من مراحل التاريخ(109).

وبهذه الوقفة مع المنحنى البياني الذي اختطه «مالك» حول مسار التاريخ الإسلامي لا نستطيع أن نقره بصحة هذه المصطلحات والمواقف مثل اصطراع الروح القرآنية مع حمية الجاهلية، وبأن الحضارة قد لفظت آخر أنفاسها، ونقطة الانكسار داخل المنحنى البياني، وزوال الإبداع الحضاري بعد سقوط الموحدين. . وذلك من خلال مسار الأحداث التاريخية ذاتها، بالإضافة إلى الإمكانات الإبداعية والحضارية الكامنة في الأصول الإسلامية من أجل الصعود رغم كل الانتكاسات والتحديات.

ونحن نوافقه تماماً، عندما يعزي الأسباب الجوهرية للأزمات التي توالت على الكيان الحضاري الإسلامي، إلى فقدان القيم الروحية والفضائل الخلقية، باعتبارها قوة جوهرية، في تكوين الحضارات، وأينما توقف إشعاع الروح خمد إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة وقوة الإيمان(110).

ومالك نفسه من القائلين بإمكانية التغيير في مقابل الركود، وبحتمية الاستعادة الحضارية في مقابل السقوط الحضاري، وذلك في معرض رده على القائلين بالحتمية التاريخية التي ترى في دور التدهور الحضاري ردة لا قيام للمجتمع بعدها، فالإنسان في فلسفة مالك بن نبي حول الحضارة، يمكنه التغلب على التدهور الحضاري، ورد منحنى الانكسار الى مساره الإيجابي، عن طريق تغيير ما بنفسه من

---

(109) الحوار السابق.

(110) وجهة العالم الإسلامي، ص 27.

عوامل مثبطة ومحبطة، وتغيير ما في محيطه مصداقاً للآية الكريمة: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ الرعد/ 11.

ومن خلال هذا المحور التغييري للنفس، يبلور مالك بن نبي الأساس الإسلامي لدورية الحضارة، من خلال كون الإنسان محور الفعالية في جركتها، بما يملك من قيم عقيدية وأخلاقية، تمكنانه دوماً من الإنجاز الحضاري.

الفصل الرابع

الدين والأخلاق.. والبناء الحضاري

بينّا فيما سبق أن عناصر التكوين الحضاري لا بد وأن يربطها الدين الذي يرشد ويدفع السلوك والأخلاقيات، ودراسة أسس الكيانات الحضارية المختلفة، تظهر لنا أهمية القيم الدينية والأخلاقية في حركة التاريخ، وأن تقدم الإنسان وفعالياته على صعيد الممارسة الحضارية، كان يتم وفق عملية متوازنة بين نتائج العقل وإمكاناته، وبين عطاء الإيمان الذي يمثل شحنات الدفع في مسيرة الإنسان الحضارية، وتاريخ الحضارة يشهدنا بأن الإنسان ما فتىء يمد ببصره صوب ما وراء الحقيقة الأرضية، وتجاوز الحقائق الملموسة، ذلك لأن الرؤية العقلية الخالصة تمثل نظرة أحادية الجانب لم تحقق للإنسان تطلعاته التي تحققها القيم الدينية والأخلاقية.

فالحضارة من حيث الجانبين: المادي والمعنوي لا تنقسم وإنما تتكامل، فالحركة الحضارية يجب أن تتم داخل إطار الثبات، ثبات القيم، ثم حركة الوسائل التي تحيل تلك القيم إلى برنامج عملي يميِّز الحضارة إبان مسيرتها ويسمها بسمتها الخاصة.

وكلمة «دين» التي تستعمل في تاريخ الأديان لها معنيان لا غير. . أحدهما: هذه الحالة الذاتية Etate subjectif التي نسميها التدين Religiosité، وهذا المعنى يعني الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة، والمعنى الآخر هو تلك الحقيقة الخارجية Fait Objectif التي يمكن الرجوع إليها في العادات الخارجية أو الآثار الخالدة، أو الروايات المأثورة، ومعناها، جملة المبادىء التي تدين بها أمة من الأمم

اعتقاداً أو عملاً Doctrine Religieuse وهذا المعنى أكثر انتشاراً، وهو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها[1].

وكما يتضمن الدين المفاهيم المرتبطة بأصل الإنسان وجوهره ومصدر الكون وطبيعته، وكذلك التوجه الإيماني والعقائدي، فله أيضاً أثره العملي في توجيه السلوك الفردي والاجتماعي، وفي تكييف النظم والمؤسسات، وفي تحديد الفضائل والأخلاق والقيم فهو بوجهيه الإيماني العقائدي وكذا العملي السلوكي، مرآة صالحة تعكس لنا مفاهيم الحضارة وصورتها العامة، لذا فإن استيعاب الأسس التي يعتمد عليها الكيان الحضاري من الناحية النظرية، لا يمكن أن يتأتى في غياب العامل العقائدي والديني الذي يشكل في حقيقة الأمر الأساس الجوهري لحركة الحضارة إبان مسيرتها.

وإذا كان لكل حضارة هويتها الخاصة التي تنطلق عنها، وتعبر برموزها عن نوازعها وطاقاتها، وأن تلك الهوية المميزة لكل حضارة هي التي تسيطر وتوجد جميع نتائج الحضارة من فكر وأدب وفن وعلم، فإن الوعي بالذاتية الحضارية الإسلامية وبجوهرها هو المكون الحقيقي لشخصية الحضارة الإسلامية والمقوم الأساسي للكيان الاجتماعي الإسلامي، وإن كل دراسة حول المفهوم الإسلامي للحضارة لا تأخذ هذا الفهم في الاعتبار، تكون قد تجاهلت المكون الحقيقي للبنية الحضارية في الإسلام، كما تبدت في التركيب العقائدي الذي ميز إنسان الحضارة الإسلامية، وكان بمثابة حجر الزاوية في تكوين الحدث الحضاري الإسلامي.

فالإيمان هو الذي يعطي الحضارة الإسلامية هويتها، هو الذي يربط بين أجزائها، وهو الذي يطبع كل ما يدخل إليها من عناصر فيزنها بميزان الحق سبحانه وتعالى، فتخرج من عبورها خلال العقيدة الإسلامية متجانسة مع كل ما حولها.

وفي طبيعة المفهوم الإسلامي للحضارة، لا يوجد إيمان عبارة عن مشاعر في الوجدان أو تصورات في الذهن، لا ترجمة لها في واقع الحياة، وليس هناك إيمان هو مجرد شعائر تعبدية ليس معها عمل يكيف منهج الحياة كله ويخضعه لشريعة الله، لأن المسلم مطالب بأداء شهادة لهذا الدين وبكل تكاليفها في النفس والجهد

---

(1) الشيخ د. محمد عبد الله دراز: الدين: دراسة في تاريخ الأديان: القاهرة، مطبعة السعادة، 1969 م، ص 18 , 49.

والمال: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ البقرة/ 143(2).

وإذا كان هذا هو موقف المفهوم الإسلامي للحضارة من المسألة الدينية والإيمانية، فكيف بلور «مالك بن نبي» في فلسفته حول الحضارة ومشكلاتها، النزعة الدينية والقيم الأخلاقية كأسس يتم عليها تشييد البناء الحضاري؟.

يقول الأستاذ محمود محمد شاكر عن منهج «مالك بن نبي» : «هذا المنهج الذي سلكه مالك، منهج يستمد أصوله من تأمل طويل في طبيعة النفس الإنسانية، وفي غريزة الإنسانية، وفي غريزة التدين في فطرة البشر، في تاريخ المذاهب والعقائد التي توسم بالتناقض أحياناً، ولكنها تكشف لنا عن مستور التدين في كل إنسان»(3).

ويقول الأستاذ «محمد المبارك»: «إن مالكاً يبدو في آثاره لا مفكراً كبيراً وصاحب نظرية فلسفية في الحضارة فحسب، بل داعياً مؤمناً يجمع بين نظرة الفيلسوف المفكر ومنطقه، وحماسة الداعية المؤمن وقوة شعوره، وإن آثاره في الحقيقة تحوي تلك الدفعة المحركة التي سيكون لها في بلاد العرب أولاً، وفي بلاد الإسلام ثانياً، أثرها المنتج وقوتها الدافعة، وقلما استطاع كاتب مفكر أن يجمع كما جمع بين سعة الإطار والرقعة التي هي موضوع البحث، وعمق النظر والبحث وقوة الإحساس والشعور»(4).

ويقول الأستاذ: عمر كامل مسقاوي: «إن مالكاً يطرح الإسلام كقيمة قادرة على استعادة دورها في صنع الإنسان، وهو من هذه الزاوية يضع الحلول في إطار من الفعالية الإسلامية القادرة على التغيير، هذه الفعالية هي الأوثق في ضمير المسلم المتخلف لأنها تبعث في نفسه مسوغات لسلوكه ذات اتصال علوي، وهي ترهف حسه الاجتماعي بقدرة فاعلة تمنحه صلابة الإرادة وحكمة العلاقة الاجتماعية، وعمق النظرة في أسرار الكون، وهو من هذا الجانب يمنح الفكر الإسلامي نظرة في عمق التجربة الحضارية، تقيله عثرات التقليد والتقوقع في معطيات الحضارة

---

(2) نكتفي هنا بما أوردناه عن دور الفكرة الدينية في تكوين الحضارة، حيث أفردنا لذلك فصلاً كاملاً في دراستنا السابقة عن «أسس مفهوم الحضارة في الإسلام» ونركز هنا على موقف مالك بن نبي من المسألة.

(3) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مقدمة الأستاذ محمود محمد شاكر، ص 18.

(4) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مقدمة الأستاذ محمد المبارك، ص 13.

الغربية، وهو إذ يختار الإسلام لا يجعل اختياراً غير قابل للتطبيق، إذا ما توفرت شروط الانبعاث الاجتماعي[5].

ربما تمثل الفقرات السابقة، بعض ما قيل في فهم وتحليل فكر ابن نبي، ولكن تبقى نصوص مصنفاته وأقواله خير دليل للوقوف على حقيقة عرض مالك لقضايا ومشكلات الحضارة.

اتصال الماضي بالحاضر.

إن الحضارة في نظره تمثل فكرة وراء الحدث، ومفهوماً تتبعه الإرادة الحضارية في مسيرتها، يقول: «الحضارة هي إنتاج فكرة حية في مرحلة ما قبل التحضر وهي الدفعة التي تحمله يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نطاقه الفكري طبقاً للنموذج المثالي الذي اختاره، وعلى هذا النحو تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى والحضارات الأخرى»[6].

إن مالكاً يريد أن يؤكد هنا أن كل حضارة ينبغي أن يكون لها اتصال بماضيها، وصلة بتراثها الثقافي وأن البحث عن المستقبل الأفضل لأية حضارة، لن يتحقق إلا بتفحص الماضي الحضاري للأمة، هذا الماضي يمثل تياراً متدفقاً يصب دائماً في الحاضر، ويرفده بكل مكوناته الأساسية ويدفق نحو المستقبل، وهو يحمل الكثير من هذه المكونات.

إذا كان الأمر كذلك - إذا كانت هناك ضرورة اتصال الماضي بالحاضر من أجل المستقبل - فلمن يتوجه مالك بهذه الفرضية...؛ يجيب قائلاً: «في الوقت الذي يحاول فيه الإنسان العربي المسلم أن يدخل إلى مسرح التاريخ، بعد أن تخطى أزمة تاريخه الكبرى، الأزمة التي نعرفها، والتي تتجلى في سباته المتطاول خلال القرون الأخيرة، فهو يحاول أن يؤدي نشاطه المشترك من جديد كما سبق أن فعل يوم كان ممسكاً بمشعل الحضارة، إننا نريد أن نعطي للقارىء العربي والمسلم فرصة التأمل في هذه المرحلة من تاريخ المجتمع، حين يولد، أو حين ينهض، وذلك بأن نريه أن النهضة الحقة تقع في ظاهرة اجتماعية عبر عنها النبي ﷺ، في

---

(5) عمر كامل مسقاوي، دراسة عن مالك بن نبي، المنطلق، العدد الأول، بيروت، 1977 م، ص 45، وما بعدها.

(6) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 49.

حديثه: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»[7].

وبهذا يعبر مالك عن الشروط الواجب توافرها لتحقيق نهضة تخرج المسلم المعاصر من سباته وتخلفه، وهذه النهضة لا بد وأن تتم في إطار الدين الإسلامي بكل ما يحمل من قيم وتعاليم تدفع الإنسان وتشحذه إلى مزيد من الفعالية، هذا ما سبق وأشرنا إليه في الفصول السابقة.

ومن الناحية المنهجية، فقد صاغ «مالك» مشكلة العالم الإسلامي الرئيسية باعتبارها مشكلة حضارة، وأن قضية الحضارة هي القضية الرئيسية والمحورية التي دارت حولها أبحاثه ومصنفاته ونذر لها حياته وجهده فيقول: «المشكل الرئيسي، بل أم المشكلات التي يواجهها العالم الإسلامي هي مشكلة الحضارة، كيف تدخل الشعوب الإسلامية في دورة حضارية جديدة، وكيف تعود الشعوب الإسلامية التي خرجت من حلبة التاريخ لدورة حضارية جديدة، وإذا سلمنا بهذه الحقائق، يبقى علينا أن نفكر في مصير العالم الإسلامي، وكيف يمكن لنا الدخول في دورة حضارية جديدة، هذه القضية باختصار هي التي وجهت لها كل مجهوداتي منذ ثلاثين سنة»[8].

هذا هو قول مالك بن نبي من أجل المستقبل، وسنتبين أنه سيشير إلى الدين ليكون عنصر التكوين المستقبلي في مجال الحضارة، اعتماداً على ما سبق شرحه بالنسبة لتكوين الحضارة من خلال المعادلتين اللتين سبق وبينا أبعادهما.

ويؤكد «مالك» على أن القرآن الكريم قد وضع حلولاً لكل القضايا والمواقف التي تواجه البشرية: «ولسنا في حاجة إلى حديث طويل لكي نؤكد أن الفكر الإسلامي، قد وضع حلولاً لمشكلات العالم الإسلامي، وما يعانيه إنسان العصر الحديث من قضايا ومواقف، إن القرآن الكريم قد وضع حلولاً لهذه القضايا والمواقف، ويجب أن نعمل على ضوء هذه الحقيقة، فمن ناحية المشكلات الاجتماعية التي تواجه الإنسان تكفل القرآن الكريم بوضع تشريع للمعاملات الاجتماعية، كالزواج والمعاشرة والطلاق.. الخ، كما وضع تشريعاً للمسائل الدنيوية كالبيع والشراء والتجارة، من ناحية أخرى، فإن القرآن يضع في أعماق

(7) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 5، وهي حكمة وليست حديثاً والمرجح أن القول للإمام مالك بن أنس كما يقول ذلك الأستاذ محمود محمد شاكر في تقديمه لكتاب الظاهرة القرآنية ص 49.

(8) حوار مع مالك بن نبي، مجلة الشبان المسلمين، العدد 171، ربيع اول 1391 هـ، مايو، 1971، ص 16 , 17.

عقيدتنا الاستعدادات التي تؤهلنا لتطبيق المعاملات المتعددة، ويحفزنا على الإبداع والابتكار»[9].

وفي رده على إخفاق محاولات النهضة في العالم الإسلامي الحديث يرى: «أن الأمة الإسلامية في القرون الأخيرة حاولت ولا تزال أن تعود إلى حلبة التاريخ بطريقة ضمنية، ولكننا نرى محاولاتها لم تثمر النتائج المرجوة في الوقت الملائم، خاصة إذا ما قارناها بوضع المجتمعات الأخرى مثل: اليابان أو الصين الشعبية والنتائج التي حققتها تلك الدول التي كانت منطلقة من نفس الأوضاع المتخلفة، ومع ذلك حققت نهضتها الحضارية في فترة وجيزة»[10].

أسباب تعثر النهوض الإسلامي

ويعزي مالك عدم فعالية جهود العالم الإسلامي الحديث إلى عدم استقراء أحداث التاريخ لمحاولة التعرف على شروط الحضارة، فيقرر: «إننا يجب أن نمنهج سيرنا وفقاً لمقتضيات التاريخ، ومن هنا تصبح القضية فنية وتتطلب دراسة قائمة على قواعد يستخلصها العقل من قوانين التاريخ، وتتحدد في مجموعة من النقاط أبرزها أن الحضارة لا تصنع بمنتوجات حضارية مستوردة، بل هي التي تصنع وحدها المنتوجات الحضارية وهذا يؤدي بنا إلى تساؤل تقليدي عن شروط الحضارة في جوهرها العام؟ والجواب بدون استطراد طويل أن شروط الحضارة تتكون من ثلاثة عناصر: الإنسان والتراب والوقت، وإذا دققنا النظر في هذه العناصر نستطيع تشخيص المعنى والمطلوب، وقد يقول قائل. . إذا كانت هذه فقط شروط الحضارة، فلماذا لا توجد حضارة في مجتمع توافرت فيه هذه الشروط، وهي غالباً ما تتوافر في مجتمعات العالم الثالث الذي يضم أكبر كتلة بشرية، وأخصب مساحات من التراب، ولديه من الوقت ما لغيره من الدول صاحبة الحضارة ومع ذلك فلا توجد حضارة كالموجودة في الدول الأولى»[11].

يرى مالك، أن هناك عاملاً جوهرياً تتحدد به ومن خلاله كل الشروط اللازمة لتركيب الحضارة هذا العامل هو العمل بموجب العقيدة الدينية، أو ما يطلق عليه. . الفكرة الدينية. . يقول: «وفي رأيي أن السبب في ذلك أن هذه العوامل تتطلب إلى

(9) الحوار السابق.

(10) حوار مع مالك بن نبي، مجلة الشبان المسلمين، العدد 171، ربيع أول ، 1391 هـ مايو، 1971، ص 16 , 17.

(11) الحوار السابق.

جانبها عاملاً آخر لا غنى عنه. . هو العامل النفساني، هذا العامل الذي يصطلح على تسميته بالعقيدة، والبعض الآخر يسميه «أيديولوجيا»[12] فنحن إذن أمام قضية واضحة وضوحاً كاملاً، إن الشروط اللازمة لتكوين الحضارة موجودة بين أيدينا، بمعنى أن عندنا أكرم وأفضل العناصر الموجودة في العالم، وعندنا أخصب المساحات الترابية، وعندنا الساعات الزمنية الكافية للإبداع والابتكار، ويتبقى علينا أن نفكر ما الذي ينقص هذه الأمور كلها»[13].

فيتبين: «أن الذي ينقصنا هو العمل بموجب العقيدة الإسلامية، الإسلام وحده هو الذي يمكن أن يعيد المسلمين إلى عالم الحضارة الخلاقة والمبدعة، ويدخلهم في حلبتها، ولكن شريطة أن يعتبروا أن هذه العقيدة رسالة ضرورية ولا غنى عنها، ولكن العقيدة لا يمكن أن تحرك الطاقات، إلا بقدر تسخيرها لحاجات أبعد وأسمى وأجل من الحياة اليومية، ونحن لا نرى لعقيدتنا الإسلامية هيمنة على طاقاتنا الاجتماعية، ولهذا فهذه الطاقات معطلة تماماً، لأننا جعلنا من الإسلام وسيلة للحياة الأخروية، بينما كانت في عهد الرسول عليه صلوات الله وأزكى سلام، وسيلة النجاة في الحياة الأخروية، وأيضاً وسيلة المجد والعزة والحضارة في الحياة اليومية[14].

يبرز لنا مالك في الفقرة السابقة، بعض الأسس الهامة المرتبطة بفعالية العقيدة الإسلامية، يفرد للإيمان بعداً جوهرياً في نشاط الإنسان المسلم، إلا أن هذا الإيمان ليس مجرد مشاعر في الوجدان أو تصورات في الذهن، لا ترجمة لها في واقع الحياة وليس هناك إيمان هو مجرد شعائر تعبدية ليس معها عمل يكيف منهج الحياة كله ويخضعه لشريعة الله، لأن المسلم مطالب بأداء شهادة لهذا الدين وبكل تكاليفها في النفس والجهد والمال: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ البقرة/ 143.

والإنسان مستخلف في الأرض، ليحقق منهج الله في صورته الواقعية لينشىء ويعمر ويطور وينمي، وهو معان على هذه الخلافة: ﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ البقرة/38.

---

(12) لا شك في أن هناك فروقاً جوهرية بين العقيدة والأيديولوجيا، وخاصة في الإطار الإسلامي، لعل أهمها ارتباط الأولى بالوحي المنزل، وخضوع الثانية للاجتهاد البشري، لذلك نفضل استخدام لفظ العقيدة «خاصة وأن الشحنة العقائدية أقوى، وهي التي تؤدي إلى العمل».

(13) الحوار السابق بمجلة الشبان المسلمين.

(14) نص الحوار السابق.

وبذلك يتبلور التفاعل الإيجابي للوظيفة الاجتماعية التي لا بد أن نقوم بها. النزعة الدينية من خلال العامل الإيماني في مسيرة الحضارة.

وفي نفس النص يبرز لنا مالك غياب التوظيف الحضاري للعقيدة الإسلامية، من خلال تركيز الممارسة الإيمانية للشخصية المسلمة الحديثة والمعاصرة، على فهم العقيدة كطريق يفضي التمسك به إلى الحياة الأخروية، تاركين عمارة الكون والحياة ظناً منهم أن ذلك يعرقل فوزهم بالحياة الآخرة، لذلك تخلفوا في ركب الحضارة، وتخلفت عنهم.. والأصل في طبيعة الحياة الإنسانية ـ طبقاً للتصور الإسلامي ـ أن يلتقي فيها طريق الدنيا وطريق الآخرة، وأن يكون الطريق إلى صلاح الآخرة، هو ذاته الطريق إلى صلاح الدنيا، وأن يكون الإنتاج والنماء والوفرة في عمل الأرض هو ذاته المؤهل لنيل ثواب الآخرة، كما أنه المؤهل لرخاء هذه الحياة الدنيا، وأن يكون الإيمان والتقوى والعمل الصالح هي أسباب عمران هذه الأرض، كما أنها وسائل الحصول على رضوان الله وثوابه الأخروي[15].

وتمثل هذه النزعة الدينية ـ في رأي «مالك» ـ قانوناً يمكن أن نخطط من خلاله تطور الواقع الاجتماعي لأية حضارة، فيقول: «إذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجاً للإنسان والتراب والوقت، فلم لا يوجد هذا الناتج تلقائياً حيث توفرت هذه العناصر الثلاثة؟ إن هناك ما يطلق عليه «مركب الحضارة» أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، وهذا المركب موجود فعلاً، وهو الفكرة الدينية[16] على نحو ما سبق وأشرنا إلى ذلك، وقد رافقت هذه الفكرة دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ، فإذا اتضح صدق هذه الاعتبارات، عن ديناميكية الواقع الاجتماعي، كان لنا أن نخطط بطريقة ما مجال تطوره كاطراد مادي نعرف قانونه»[17].

الجانب التاريخي للفكرة الدينية:

يقول مالك: «كلما أوغل المرء في الماضي التاريخي للإنسان، في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي، فإنه يجد سطوراً من الفكرة الدينية، ولقد أظهر علم الآثار دائماً ـ من بين الأطلال التي كشف عنها ـ بقايا

---

(15) سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق، 1981، جـ 2، ص 930 , 931.

(16) يستخدم مالك مصطلح «الفكرة الدينية» كثيراً في معظم مصنفاته، وإزالته، لأي لبس فإنه يعني به، النزعة الدينية أو العقيدة الدينية، وسنستخدم المصطلح بهذا المعنى خلال مسار البحث.

(17) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 45 , 46.

آثار خصصها الإنسان القديم لشعائره الدينية، أياً كانت تلك الشعائر، ولقد سارت هندسة البناء من كهوف العبادة في العصر الحجري، إلى عهد المعابد الفخمة، جنباً إلى جنب مع الفكرة الدينية التي طبقت قوانين الإنسان، بل علومه، فولدت الحضارات لكي تنير العالم، وتزدهر في جامعاته ومعامله، بل لكي تجلي المناقشات السياسية في برلماناته، فقوانين الأمم الحديثة لاهوتية في أساسها. وعوائد الشعوب وتقاليدها تتشكل بصورة يمليها اهتمام ميتافيزيقي يدفع أقل القرى الهمجية التي تشيد كوخاً بسيطاً في مركزها تتجه نحو الحياة الروحية القبلية، وهي حياة تتفاوت في بدائيتها إلى حد كبير، وما التوتمية والأساطير واللاهوت، إلا حلول مقترحة لنفس المشكلة التي تساور الضمير الانساني، كلما وجد نفسه مأخوذاً بلغز الأشياء وغاياتها النهائية»[18].

ومما يؤكد كلام مالك ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ أن البعد الديني قد لعب دوراً هاماً في الحضارة المصرية القديمة، وقد تبدى ذلك في كل مظهر من مظاهر الحياة عند الفراعنة، حيث اصطبغ بالصبغة الدينية، فالسياسة والفن والأخلاق والعلم، تأثرت بالدين وارتبطت به ارتباطاً ترك بصماته على حياة الإنسان المصري القديم.

وفي الهند مثل الإطار الديني والفلسفي، أهم ما أنتجته الآداب الهندية على مدار التاريخ، فقد كان من تستطيع الهند أن تحسبهم طوال الشطر الأكبر من تاريخها في عداد رجالها المثقفين، براهميين منهمكين بالدين وليس بالتاريخ[19].

«والحضارة لا تنبعث ـ كما هو ملاحظ ـ إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن يبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ولعله ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية، وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية»[20].

فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجاً، أو هي على الأقل ـ تقوم أسسها في توجيه الناس نحو

---

(18) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 68.

(19) انظر: المذاهب الكبرى في التاريخ، ص 47.

(20) شروط النهضة، ص 50، والحضارتان نشأتا عن الحضارة السندية، نسبة إلى جبال السند الهندية، وذلك طبقاً لرأي توينبي، د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 260.

معبـود غيبي (ولو كـان غيباً من نـوع زمني، أي في صـورة مشـروع اجتمـاعي بعيـد الأمد، مثل بناء مجتمع جديد يضـع حجره الأول، وتـواصل بناءه الأجيال السـابقة) بالمعنى العام، فكأنما قدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة، إلا حيث يمتـد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية، أو بعيداً عن حقبته إذ حينما يكتشف حقيقـة حياتـه الكـاملة، يكتشف معها أسمى معـاني الأشياء التي تهيمن عليهـا عبقريتـه، وتتفاعـل معها»[21].

إن مالكاً يريد أن يؤكد أن تاريخ الحضارة، يشهـدنا على أن الإنسـان ما فتىء يمد بصره صوب ما وراء الحقيقة الأرضية، وتجاوز الحقائق الملمـوسة، لأن الركون عند القريب المحسوس والوقوف عند المطالب الدنيا، لا يمكن أن يتحقق من خلاله تطلعاته صوب تحقيق ضرب من الإيجابية الاجتماعية التي تتميز بالتقدم والرقي.

الدور الاجتماعي للدين:

لا شك أن العبادات والمعـاملات ـ وفق المفهـوم الإسلامي ـ هي التي تحيـل الإيمان إلى حقيقة حية في النفس، وتنقلها من حيز الفكر المجرد، إلى حيز الفعالية الاجتماعية، وبذلك تكـون الناحيـة العملية في الشـريعة الإسـلامية قـوة دافعة، لهـا حرارتها وتـأثيرهـا: «فالـدين حين يخلق الشبكة الـروحية التي تـربط نفس المجتمع بالإيمان بالله، وهو يخلق بعمله هذا أيضاً شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لهذا المجتمع أن يضطلع بمهمته الأرضية، وأن يؤدي نشاطه المشترك، وهو بـذلك يـربط أهداف السماء بضرورات الأرض، فإذا قال الدين قوله سبحانه: **﴿ومـا خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾** الذاريات/ 56 فإن الله عز وجل لم يرد بهذا القانون أن يفصل النـاس عن الأرض، ولكن أراد أن يفتـح لهم طـريقـاً أعـظم ليضـطلعـوا بعملهم الأرضي، والتـاريخ يـرينا مـدى القدرة التي امتـاز بهـا أصحـاب الـدين، وبخـاصـة المسلمون حين ساروا في هذه الطريق[22].

ولكن هذا الضرب من التفاعل الاجتماعي، لا يمكن أن يتم في غياب التغييـر الداخلي للإنسان: «وأول شيء في هذه الطريق هو تكوين نظام الانعكـاسات الـذي يغير سلوك الفرد، وهذا التغيير النفسي، هو الذي يستهل حياة المجتمع، وهو أيضـاً الشرط النفسي في كل تغييـر اجتماعي، أليس ذلـك وارداً بوضـوح في قولـه تعالى:

---

(21) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 50.

(22) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 73.

﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد/ 11.

وهكـذا نرى أن كـل ما يغيـر النفس، يغير المجتمـع، ومن المعلوم أن أعظم التغييـرات وأعمقهـا في النفس قـد وقعت في مـراحـل التـاريـخ مـع ازدهــار فكـرة دينية»[23].

يؤكد ذلك: «أن نفسيـة الفرد في المجتمعـات التاريخية على الأقل مفعمـة، بالنزعة الدينية، تلك التي تعد جزءاً من طبيعته، وهـو ما جعـل علم الاجتماع يقـول في تعريف الإنسان: إنه «حيوان ديني» وهو بذلـك يحدد جـانباً من الأسـاس النفسي العـام في أفراد النـوع وكل فـرد يبني شخصيته الخـاصة على هـذا الأساس، ومعنى ذلـك أن الدين يتـدخل أيضـاً في هذا البنـاء، أعني في تحديـد العناصـر الشخصية للفرد»[24].

ولأن النوع الإنساني هـو أداة العملية الحضـارية والاجتمـاعية: «فـإن الإنسان يعمـل بداع من طبيعتـه من أجل الحفـاظ على النوع، ويـوحي من ضميره من أجـل تقـدمه، فهـو إذن مزود بسلطة مـزدوجـة، ولكن التكليف هـو الـذي ينـظم العـلاقـة الداخلية لهذه السلطة المزدوجة، بحيث يكون عمل الغرائز واندماجها مطابقاً لرسالته الاجتماعية[25].

ويستخدم مالك اصطلاحات علم النفس الاجتماعي Social psycology للتأكيد على العـلاقة الحيـوية بين انعكـاس التكوين الـداخلي للفرد ومحيـطه الإجتمـاعي: «ودور العنصر الديني كعامل تنـظيم نفسي، دور رئيسي، لا من حيث أنه يعمـل فـي صورة مبادىء موجهة تنطبع في ذاتية «الأنا» لتصبـح دوافع وقـواعد للسلوك فحسب، ولكن لأنها تستطيع أن تتجلى في صورة تحـريم مانـع في بعض الظروف المـرضية، كما في حالة الكبت، فتأثيـر الدين على «الأنـا»، هو إذن تـأثير عـام سواء كـان ذلك لتحديد عناصر الشخصية الأساسية أم كان لأنه في بعض الحالات الشـاذة يؤدي إلى جوانب مرضية، الكبت، فتأثير الدين على «الأنا»، هو إذن تأثير عام سواء كـان ذلك لتحديد عناصر الشخصية الأساسية أم كان لأنه في بعض الحالات الشـاذة يؤدي إلى جوانب مرضية، إذا بدا هـذا التأثيـر في صور يتحلل فيهـا العنصر الـديني أو يفسد،

(23) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 73.

(24) المرجع السابق، ص 64.

(25) نفسه، ص 65.

ذلك أن العنصر الديني بصفة عامة ـ فضلاً عن أنه يغذي الجذور النفسية ـ يتدخل مباشرة في العناصر الشخصية التي تكون «الأنا» الواعية في الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه «الأنا»[26].

ولما كانت هذه الطاقة الحيوية المنظمة تتحول إلى نشاط اجتماعي لدى الفرد كان هذا النشاط لدى الفرد سبباً في وجود النشاط المشترك للمجتمع خلال التاريخ، وذلك يرينا بصورة واضحة أهمية ذلك العنصر الديني، بطريقتين مختلفتين[27] ومن ناحية أخرى فإن الآلية النفسية ـ أكثر من أي شيء آخر ـ هي التي تولد «الحركة الدائمة» إذ أن نشاطها يبدأ بعمليات متكررة»[28].

وبهذا التوضيح يبلور «مالك» أثر الفكرة الدينية على التكوين النفسي للفرد: «وهكذا يظهر لنا من وجهة نظر علم النفس أن العنصر الديني، يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف «أنا الفرد» ثم توجيه هذه الطاقة تبعاً لمقتضيات النشاط الخاص بهذه «الأنا» داخل المجتمع، وتبعاً للنشاط المشترك الذي يؤديه المجتمع في التاريخ[29].

إن وظيفة فلسفة الحضارة في التعامل مع أحداث التاريخ، لا بد أن تتعدى مجرد سرد الواقعة، إلى التحليل والتفسير للوصول إلى جوهر الوقائع ودلالاتها، وبذلك تساهم الفكرة الدينية في استيعاب حقائق التاريخ ومنطق حركته: «لا بد من دراسة مشكلة الفكرة الدينية، دراسة لا تقصر على المعطيات التاريخية، وإنما تهتم أيضاً بمقاييس التحليل النفسي، ذلك أن المنهج الذي يتناول واقعة الحضارة، لا على أنها سلسلة من الأحداث يعطينا التاريخ قصتها بل «كظاهرة» يرشدنا التحليل إلى جوهرها، وربما يهدينا إلى «قانونها». أي إلى سنة الله فيها ـ هذا المنهج ـ فيما أعتقد، هو القادر على أن يستجلي لنا بطريقة أوضح، الدور الإيجابي الفعال للفكرة الدينية في تركيب تلك الواقعة، إذ يوضح لنا كيف تشرط هذه الفكرة سلوك الفرد،

---

(26) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 66، والأنا مصطلح فلسفي ظهر عند فيشتة أو فيختة وغيره: ينظر مثلاً كتاب «غاية الإنسان» للفيلسوف الألماني فيشتة، دراسة وترجمة: د. فوقية حسين محمود، ط 1، الأنجلو، 1965 م، ط 2، 1978، فاس، المملكة المغربية.

(27) يقصد مالك حاجة الفرد إلى النشاط الاجتماعي، وحاجة المجتمع إلى الفرد.

(28) المرجع السابق، ص 66.

(29) نفسه، ص 68.

وكيف هي تنظم غرائزه تنظيماً عضوياً في علاقتها الوظيفية ببناء إحدى الحضارات»[30].

إن الفكرة الدينية التي تشرط سلوك الفرد تخلق في قلوب المجتمع بحكم نمائية معينة، تتجلى هذه الغائية في مفهوم «آخره» وتتحقق تاريخياً في صورة «حضارة»، هذهٔ الغائية تمنح إياها الوعي بهدف معين، تصبح معه الحياة ذات دلالة ومعنى، وهي حينما تمكن لهذا الهدف من جيل إلى جيل، ومن طبقة إلى أخرى، فإنها حينئذ تكون قد مكنت لبقاء المجتمع ودوامه، وذلك بتثبتها وضمانها لاستمرار الحضارة»[31]

رد مالك على المذهب المادي

يحاول «مالك» هنا الوقوف عند أولئك الذين يقدسون التجربة والحس العلمي، ويعلنون بكل صلف، أننا لا نؤمن بأي فكرة، ما لم تثبت بالتجربة، ولم يبرهن عليها عن طريق الحس، وما دامت المسألة الإلهية مسألة غيبية، وراء حدود الحس والتجربة فيجب أن نطرحها جانباً، وننصرف إلى ما يمكن الظفر به في الميدان التجريبي، من حقائق ومعارف، والهدف من هذه الفقرة كما يقول مالك: «هو المقارنة بين هذين المذهبين الفلسفيين، ذلك الذي يعتبر الضمير الديني للإنسان ظاهرة أصلية في طبيعته، ظاهرة معترفاً بها كعامل أساسي في كل حضارة، والآخر الذي يعتبر الدين مجرد عارض تاريخي للثقافة الإنسانية وعلى ذلك فإن مقارنة مذهبين أحدهما مادي في جوهره، يرى أن كل شيء متوقف على المادة، والثاني: «غيبي» ميتافيزيقي يعتبر المادة في ذاتها محددة محكومة، هذه المقارنة لا تكون قاطعة مقنعة إلا إذا اعتبرنا عناصرهما المتجانسة المتقابلة التي تكمن في فكرتهما عن الكون والتكوين»[32].

ثم يتحدث «مالك» عن المذهب المادي Materialism قائلاً: «من وجهة النظر الآلية»: من الثابت أن المادة تخضع لمبدأ القصور الذاتي خضوعاً تاماً، فالمادة الحية على هذا تعد استثناء من القاعدة، فإن الحيوان مزود بميزة تعديل وضعه بنفسه، وهنا يظهر أيضاً ضعف المذهب المادي، فالمادة تحتمل في مجموعها

---

(30) شروط النهضة، ص 61.

(31) نفس المرجع، ص 72.

(32) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 70.

(بالنسبة لنا) تفسيرين متعارضين، فإذا وضح أحدهما في ضوء قانون أساسي معين، فإن معنى الآخر يظل معلقاً، وكل هذا الشذوذ الذي يتنافى مع الحتمية المادية المحضة (أساساً) يحتم إعادة النظر في بناء المذهب كله، فإن المبدأ الأساسي نفسه ـ يبدو عاجزاً عن تزويدنا بنظرية متسقة عن الخلق وعن تطور المادة»[33].

والتساؤل الذي يفرض نفسه لدعاة المادية ـ كيف يمكن أن نسند المادة الأساسية، التي نجدها في الأشياء جميعاً، تنوع تلك الأشياء وحركاتها المختلفة؟ إن الواقع الواحد المشترك، لا يمكن أن تتناقض ظواهره، وأن تختلف آثاره، وإلا لو أمكن شيء من ذلك، لما أمكن للعالم أن يضع قانونه العام. وعلى هذا الأساس نعرف، أن الواقع المادي المشترك للعالم، الذي دلل عليه العلم، لا يمكن أن يكون هو السبب والعلة الفاعلية له، لأن العالم مليء بالظواهر المختلفة، والتطورات المتنوعة[34].

أما الجانب الآخر، وهو الجانب الغيبي، فيرى مالك: «من الضروري أن نفرض مبدأ متميزاً عن المادة. فالله خالق ومدبر للكون، وسبب أول ينبثق عنه كل موجود، وهذه الحتمية الغيبية «الميتافيزيقية» تسعفنا حين تعجز القوانين الطبيعية عن إعطاء تفسير واضح للظواهر، وبذلك ينتج عنها مذهب كامل متسق متجانس لا نقص فيه ولا تعارض مما لزم المذهب المادي، ففي الوقت الذي يعبر فيه المذهب الغيبي عن المطالب الفلسفية للعقل الذي يرمي إلى ربط الأشياء والظواهر ربطاً منطقياً في تأليف متسق، نجده ينصب علاوة على ذلك جسراً يتجاوز حدود المادة إلى مثال أعلى للكمال الروحي، إلى الهدف الأساسي الذي لم تكف الحضارة عن الاتجاه نحوه، فخلق المادة، هنا ينتج من الأمر القاهر لإرادة عليا تقول لكل شيء حسب كلمة التكوين: «كن»[35].

وفي هذا الإطار ترى مالك قد امتدح «الاشتراكية» باعتبارها فناً صياغياً وعملياً، فيقول «فالواقع أن الاشتراكية تقع في مستوى العمل المشترك كما تمثل أكثر الطرق فعالية لإنجاز العمل، وتتأثر فعاليتها في نفس الوقت من «كيفيتها» باعتبارها

(33) الظاهرة القرآنية، ص 75، 76.

(34) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بغداد، مطبعة أوفست الميناء، 1979 م، ص 324.

(35) الظاهرة القرآنية، ص 77، وكان أجدر بمالك وهو مفكر يتبنى القضايا الإسلامية، أن يعبر عنها بلغة القرآن، وليس من خلال سفر التكوين، فالله تعالى يقول في معرض القدرة: ﴿سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾ مريم/ 35 وكذلك آل عمران/ 47، 59 والنحل/ 40، والأنعام/ 73.

«فناً صياغياً» اجتماعياً مطبقاً على الجماعة الوطنية ككل، ومن وجهة النظر النفسانية باعتبارها عاملاً لإدماج النشاط الفردي ضمن النشاط المشترك بصورة متكاملة»[36].

وقد وقع مالك في حديثه عن الاشتراكية في تناقض أساسي مؤداه أن الاشتراكية عقيدة ونظام، العقيدة هي الإيمان بالمادة أساس للكون، وبالفكر انعكاساً للمادة، الإيمان بالصراع الطبقي محركاً للتاريخ، بالثورة الدموية لتحقيق الأهداف، والنظام هو الآخر التي يعمل فيها الإنسان الاشتراكي، الصيغ التي يتحرك خلالها والتي تنبثق عن العقيدة[37].

وكل نظام ـ أي كل مذهب ـ لا بد أن ينطوي على عقيدة، ولا يمكن تصور مذهب بلا عقيدة، وأن من الممكن تصور عقيدة بلا مذهب، وكل مذهب يقوم دائماً على تصور اعتقادي يرتقي بالفرد إلى مستوى الإيمان بالمذهب، ويفرض مجموعة من القيم والمبادىء الأساسية التي لا غنى عنها.

والاشتراكية، كنظام اقتصادي وسياسي، هل يمكن أن تتخلى عن القيم والأخلاقيات التي تنبثق عن العقيدة المحركة لها والمنطلقة عنها؟ وهي الماركسية؟

فهل يمكن أن تتفق الماركسية كعقيدة للنظام الاشتراكي مع العقيدة الإسلامية التي تمثل أساس الممارسة الحضارية للإنسان المسلم؟ بالطبع لا.. ولعل خير ما يؤيد تناقضه في حديثه عن الاشتراكية قول «مالك» نفسه: إن الدين هو التعبير التاريخي والاجتماعي للتجارب المتكررة عبر القرون، وهو يعتبر أساس جميع التغييرات الانسانية الكبرى، لذلك فنحن لا نستطيع تناول الواقع الإنساني من زاوية المادة فحسب لأن رسالة الإنسان في الحياة الاجتماعية أن يكون عاملا نفسياً زمنياً، فهو لا يؤثر فيها تبعاً لوجوده الزمني فحسب، أعني تبعاً لحاجاته المادية، بل إنه يؤثر طبقاً لوجوده النفسي، أعني طبقاً لحاجاته الروحية، والضمير الديني هنا قد ارتبط بالوعي الاجتماعي، ربطهما الإنسان ذاته، بحيث لا يمكن أن ينفصل كلاهما عن الآخر، وإذن فالإصلاح الديني لازم باعتباره نقطة انطلاق كل تغيير اجتماعي»[38].

وفي فقرة أخرى يرفض «مالك» المسلك الماركسي لتفسير حركة الحضارة، فيقول: «فماركس ومدرسته يذهبان إلى أن كل اكتمال تاريخي لا يكون إلا نتيجة

---

(36) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 162.

(37) غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، ص 76، وما بعدها.

(38) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 144.

الضـرورات الماديـة، وحاجـات الإنسان الأسـاسية، وبـالتالي الـوسائـل الفنيـة التي يخترعها ويستعملها في تلبية تلك الحاجات، فـالحاجـة والفن الصناعي يمثـلان في نظر ماركس، مـركزي التقـاطب لقوى الإنتـاج، المركـزين اللذين يحدان العـلاقات الاجتماعية الخاصة بحضارة معينة، كما يحددان هذه الحضارة ذاتها معنويـاً وماديـاً، ولكن هـذه النظريـة لا تفسر لنـا النقطة الأسـاسيـة المـاثلة فيمـا يحـدث من تفكـك العلاقات الاجتماعية وتلاشي الحضارات، دون ظهور أي تغيير في طبيعة الحاجـات ووسائل الإنتاج، فحضارات أمريكا السابقة على العهد الكولومبي، وكذلك الحضارة الرومانية، تتلاشى لفقدها الوسائـل الصناعيـة والحاجـات، وهكذا نجـد في التفسير الماركسي للوقائع التاريخية ثغرة أحدثها التحليل المفرط في المنهجية لهذه الوقائع، ذلك التحليل الذي يتخذ نقطة انطلاق من حتميـة ماديـة أي من عملية ميكـانيكية لا إرادية لتخطيط الحضارة»[39].

وبذلك يحيلنا مالك إلى الحضارة في صورتها المادية والـلامادية، وهو تنـاول شائع لمعنى الحضارة، عندما تستعمل كلمة «حضارة» للدلالة على الجانب الـروحي في الحضارة، والأخرى للتعبير عن الجانب المادي والتكنولوجي منها.

وإذا كان المجتمع العربي قبل الإسلام، قد افتقـد الإيمان بـدين عام أو شبـه عام، يمكن أن يعطيه للوجود بما في ذلك الحس التاريخي المتميز بشخصيتـه، فإن هذا التشتت الوثني كان أحد الأسباب الرئيسيـة التي حجبت الفعاليـة الحضاريـة عن حركة مجتمع الجزيرة حينئذ، وترتب على هذا افتقـاد الإنسان العـربي لوعيـه بذاتـه الحضـارية المستقلة، «فمن المعلوم أن جـزيرة العـرب، لم يكن بها من قبـل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبـة، يذهب وقتـه هباء، لا ينتفـع به، لذلك فقد كانت العوامل الثلاثة: الإنسان والتراب والـوقت راكدة خـامدة، وبعبـارة أصح «مكدسة»، لا تؤدي دوراً ما في التاريخ، حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء، كمـا تجلت من قبل بـالوادي المقـدس، أو بمياه الأردن، نشـأت بين هـذه العنـاصـر الثلاثة[40] المكدسة، حضارة جديدة، فكأنما ولدتها كلمة «اقـرأ» التي أدهشت النبي الأمي وأثارت معه وعليه العالم فمن تلك اللحـظة وثبت القبائـل العربيـة على مسرح التاريخ، حيث ظلت قروناً طـوالاً تحمل للعـالم حضارة جـديدة، وتقـود إلى التمدن والرقي، ومما هـو جديـر بالاعتبـار أن هذه الـوثبة، لم تكن من صنـع السياسيين ولا

---

(39) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 62 , 63.

(40) يقصد: الانسان والتراب والوقت.

العلماء الفطاحل، بل كانت من أناس يتسمون بالبساطة، ورجال لا يزالون في بداوتهم، غير أن أنظارهم توجهت في تلك اللحظات إلى ما وراء أفق الأرض أو إلى ما وراء الأفق القريب، فتجلت لهم آيات في أنفسهم وتراءت لهم أنوارها في الآفاق»[41].

لقد ظهر الدين الإسلامي في الجزيرة العربية، فألغى وثنيتها، وفتح مجال الرؤية العربية إلى كل الآفاق، وتمكن من صنع الإنسان المتحضر، إنسان الحضارة الإسلامية، الذي انطلق إلى تخوم حضارات شاخت، ومجتمعات تحللت، ومن خلال تعاليمه الجديدة، ليفجر الطاقات الحضارية: «نعم إنه لمن الغريب أن يتحول هؤلاء البسطاء، ذوو الحياة الراكدة، عندما مستهم شرارة الروح إلى دعاة إسلاميين، تتمثل فيهم خلاصة الحضارة الجديدة، وأن يدفعوا بروحها وثبة واحدة، إلى تلك القمة الخلقية الرفيعة، التي انتشرت فيها حياة فكرية واسعة متجددة، نقلت من علوم الأولين ما نقلت، وأدخلت علوماً جديدة، حتى إذا ما بلغت درجة معينة، انحدرت القيم الفكرية التي أنتجتها دمشق وبغداد وقرطبة وسمرقند»[42].

وفي هذا الصدد لا بد أن نذكر أن المسلمين، لم يكونوا بمثابة المستودع الذي صبت فيه جميع العلوم والثقافات القديمة ـ فقط ـ وإنما درسها المسلمون بعناية، وحافظوا عليها بأمانة، ثم زادوا عليها وطوروها حسب الأصول الإسلامية من منابعها الصحيحة قرآناً وسنة، وبما جادت به قرائحهم وعقولهم في إطار القيم العقيدية والأخلاقية الإسلامية.

«إن الوسيلة إلى الحضارة متوفرة ما دامت هنالك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة: الإنسان، التراب، الوقت، لتركب منها كتلة تسمى في التاريخ حضارة، وقوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين، وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ، فجوهر الدين حسب العبارة الشائعة مؤثر صالح في كل زمان ومكان، وتسجيله في النفس وهو ما يهم التاريخ، يمكن أن يتجدد، ويستمر ما لم يخالف الناس شروطه وقوانينه، وهو ما ترمز إليه الآية الكريمة: **﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة، أو يصيبهم عذاب أليم﴾** النور/ 63»[43].

---

(41) شروط النهضة، ص 50.
(42) المرجع السابق، ص 52.
(43) شروط النهضة، ص 57.

لعلنا نستنتج مما سبق، أن حقيقة الذاتية الحضارية لأمة ما تتبدى من خلالها أبعادها الدينية التي تكون بمثابة النهج الدافع لصياغة هذه الأبعاد في حركة الواقع، ولعل القيم الأخلاقية راسخة، حيث الصلة الوثيقة بين الدين والأخلاق ودور ذلك في دفع حركة الحضارة وفق أكبر قدر من الفعالية والإيجابية.

الأخلاق والحضارة

إن الالتزام الأخلاقي في الإسلام يرمي إلى تكوين أخلاقية خاصة بالجماعة المؤمنة، تنبثق في أعماق الفرد لكي ما تلبث أن تعطي لونها للعلاقات الاجتماعية كلها، وأخلاقية التغيير الذاتي: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد/ 11 بمثابة جهد إرادي دائم لحماية قيم المجتمع المسلم وتنميتها، وهذه القيم تمثل مراكز الثقل في حضارات الأمم وشحنات الدفع في مسيراتها، وتكاد تكون علاقتها الضرورية للنمو الحضاري، تبدو طردية باستمرار على مستويي الكيف والكم، فكلما التزمت جماعة ما بمزيد من القيم الأخلاقية، وكلما سعت إلى صقل هذه القيم وتأصيلها في أعماق البنية الاجتماعية، كلما تمكنت من حماية وحدتها، ومن تأخير عمرها الحضاري وإبعاد شبح التدهور والسقوط بالتالي، وكلما بدأت جماعة ما بالتخلي عن هذه الالتزامات واطراحها جانباً وعدم السعي لبلورتها وتعميقها في الممارسة الجماعية، كلما عرضت وحدتها للتفتت، وآذنت نشاطها ومعطياتها الحضارية الشاملة بمصير سيء قريب[44].

والقرآن يطرح سلماً من القيم الأخلاقية، كثير الدرجات، بعيد الامتداد من خلال مئات الآيات المنبثة هنا وهناك، والتي تجيء في معظم الأحيان ملامسة لواقعة تاريخية قريبة أو بعيدة، مستمدة من تلك العظة والعبرة، وذلك من أجل أن ترتبط القيمة الخلقية بأصولها الإسلامية في ذهن المسلم، وتزداد توغلاً في أعماقه وتأصلاً في علاقاته مع المجتمع الذي يتحرك فيه.

وامتداداً لحديثنا عن البعد الديني للحضارة، نحاول الآن تلمس العلاقة والصلة التي تربط الدين بالأخلاق، وتأثير ذلك على الكيان الحضاري، بما أن لكل حضارة عقائدها وقيمها الأخلاقية المنبثقة عن ذلك الإطار العقائدي.

فالمقوم الخلقي يرتبط بالجانب الروحي من الكيان الحضاري، ذلك لأن

---

(44) د. عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1978، ص 288.

الـوعي الخلقي ظاهـرة ذاتية بـاطنية، لا تستمـد وجودهـا من رقابـة خـارج النفس أو الذات، ولذا كـان الوعي الخلقي يستنـد إلى الجانب الـديني لما في طبيعـة العنصر الديني من قدرة للرقابة الباطنية على الذات.

وهناك وجه آخـر لما بين الـدين والأخلاق من صلة تـاريخية عميقـة، كان لهـا أبعد الأثر في ذلك التنازع النفسي بين العقيدة الروحية وقواعـد السلوك الاجتماعي، ونعني بهذا أن للصلة بين الدين والأخلاق تفسيرها الموضوعي، الذي يجعل الفصل بين الضمير الروحي والقيم الأخلاقية مشكلة من المشاكل الفلسفية الحضارية، ذلك لأن الجانب الروحي من الإنسان يتميز بعنصر الثبات والاستقرار ولا يخضع لمؤثرات الـزمـان والمكـان، وعلى حين يتميـز الجـانب العقلي من الإنسـان بعنصـر التحـول والتغير، ويخضع لمؤثرات الواقع، وينفعل بالعوامل المكانية والزمانية انفعـالاً يدفـع إلى التماس التطور والتجديد[45]

وحتى لا تصبح القيم الأخلاقيـة عرضـة للتقلب والتبدل، فـإن الله تعالى قـد جعل المجال مفتوحاً لقدرات الإنسان فيمـا يخص الجوانب العلميـة والتقنية، بينمـا قـدم له الكثيـر عن القانـون الديني والأخـلاقي، حيث لا يمكن للإنسـان أن يمارس تجـربة الخـطأ والصواب، لأن هـذه ستكون على حسـاب جهده وذاتيتـه ووقته، لأن عمليـة النفي والإثبات هنـا ليست سوى عمليـة سلبيـة، إذ النفي في عـالم الأخـلاق سيـوقع الأمم والشعـوب في فوضى لا حـد لها، وسيصيب الإنسـان نفسه بمشـاكـل باطنية وقلق وتمزق داخلي يثبطانه عن المضي في طريق التطور والتحضر[46].

يتـرتب على البعد الـديني لـلأخـلاق، أن كـل كيـان حضـاري، لا يمكن أن يحتفظ بحضارته، إلا إذا كانت قيمه الخلقيـة ثابتـة مستقرة، وفي مـأمن من التساؤل الفلسفي، وبـذلك يصبـح التطور الحضـاري في ظل الصلة بين الـدين والأخـلاق، شريعة كونية صادرة عن الله، فهي بذلك فوق العقل، وعلى هذا النحـو تصبح القيم الأخلاقية مشتملة على عنصر الثبات والدوام الذي تتميز به الأخلاق الدينية

يـرى «مـالـك بن نبي»: «علينـا أن نـدرك سـر القيمـة التي خص بهـا عـالم الاجتمـاع[47] محمد ﷺ، الفضـائل الخلقيـة بـاعتبـارهـا قـوة جـوهـريـة في تكـوين

(45) انظر، د. أحمد الشريف، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص 61 , 62.

(46) د. عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1977، ص 20.

(47) نحن لا نقر مالكاً على إطلاق صفة عالم الاجتماع على الرسول ﷺ لأن السنة النبوية الشـريفة قـد بينت =

الحضارات ولكن أوضاع القيم تنقلب في عصور الانحطاط، بحيث تبدو صغائر الأمور ذات خطر كبير، فإذا ما حدث هذا الانقلاب، انهار البناء الاجتماعي، إذ هو لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح والروح وحدها، هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض»[48].

ذلك أن القيم الخلقية المنبثقة عن الرؤية الإيمانية والحس الديني، تكتسب موضوعية في ميدان العلاقات الاجتماعية تسهم في الدفع الحضاري، وتتأثر حركة الحضارة سلباً وإيجاباً بثبات القيم الروحية والاخلاقية، وما كان لأي عامل آخر، سواء كان العلم أو العقل أو الفن، أن يكون معوضاً للجانب الروحي ودوره في توطيد أركان البناء الحضاري.

«وعندما يبلغ مجتمع ما هذه المرحلة، أي عندما تكف الرياح التي منحته الدفعة الأولى عن تحريكه، تكون نهاية «دوره»، حيث يفقد العلم كل معناه، فأينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم، وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة وقوة الإيمان فالعقل يختفي لأن آثاره تتبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها، وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو «الإيمان»[49].

وإذا كانت «الشروط النفسية الزمنية التي تقوم عليها حضارة، هي الشروط التي لا تحققها مجرد ثقافة مهينة، بل ثقافة جذرية تغير فنياً معالم الذات»[50].

فإن ذلك يعني أن التغير الجذري لمعالم الذات الإنسانية، لن يتأتى في غياب القيم الدينية والأخلاقية لما لها من عناصر الرسوخ والثبات والاستقرار، ذلك «أن جميع التعاليم المقدسة التي يحيط بها مجتمع ما ـ ولو كان بدائياً بحياته

= لنا الكثير من الجوانب الاقتصادية والأخلاقية والسياسية بالإضافة إلى الجوانب الاجتماعية، وغير ذلك، فلا يصح أن نقف عند الجانب الاجتماعي في شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام فقط، بالإضافة إلى عدم مساواتها بشخصية العلماء في أي عصر، وذلك لارتباط الشخصية النبوية بالغيب عن طريق الوحي الإلهي، وهذه علاقة مستحيلة ولا كائنة ولن تكون إلا في محيط النبوة وليس العلماء.

(48) وجهة العالم الإسلامي، ص 26.

(49) وجهة العالم الاسلامي، ص 26.

(50) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص 41.

الاجتماعية، هي في الواقع ترجمة ذات أشكال خاصة، عن هذا النظام الدفاعي الذي يحوط شبكته[51].

وجميع القوانين التي أملتها السماء، أو وضعتها محاولات البشر، هي في حقيقة الأمر إجراءات دفاعية لحماية شبكة العلاقات الاجتماعية، وبدونها لا تستطيع الحياة الإنسانية أن تستمر لا أخلاقياً ولا مادياً، وهذه المبادىء الأخلاقية هي التي تؤمن النشاط المشترك للإنسانية، والهدف الأساسي لهذه التعاليم، هو الدفاع عن شبكة العلاقات الاجتماعية التي يقوم عليها كل مجتمع، كيما يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ[52].

«وكلما حدث إخلال بالقانون الخلقي في مجتمع معين، حدث تمزق في شبكة العلاقات التي تتيح له أن يصنع تاريخه»[53] لأن هناك دائماً تبعية مشتركة بين الحالة الاجتماعية والحالة الأخلاقية في وسط معين، فالفوضى الاجتماعية في أشكالها المختلفة ـ الاقتصادية والفكرية ـ تنتج الاضطراب الأخلاقي، وهذا الاضطراب لا يترجم بطبيعة الحال بنفس الطريقة في طبقات المجتمع المختلفة، ولا في عصور تطوره المختلفة»[54].

ثم ينحو مالك باللائمة على دعاة التحلل الأخلاقي: «إن الذين يدعون إلى حرية الأخلاق من أجل التقدم ليسوا في أعماق نفوسهم سوى أطفال استثارتهم حواسهم، وهم لا يرتابون لحظة، فيما يجرونه على المجتمع من أخطار هائلة»[55].

والحقيقة أن أي مذهب أخلاقي، لا بد أن يستند على فكرة الالزام obligation فهو القاعدة الأساسية والمدار الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقي، والذي يؤدي فقده إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته وفناء ماهيتها، ذلك أنه إذا لم يكن هناك إلزام، فلن تكون هناك مسئولية، وإذا عدمت المسئولية ، فلا يمكن أن تسود العدالة، وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضاً، فكيف نتصور قاعدة أخلاقية بدون إلزام؟[56].

(51) يقصد علاقاته الاجتماعية.

(52) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 88.

(53) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 45.

(54) مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، ص 38.

(55) ميلاد مجتمع، ص 49.

(56) د. محمد عبد الله دراز، دستور الاخلاق في القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1980، ص 21.

ومعنى الإلزام الخلقي يتحدد من خلال مفهوم الحرية، لأنه لا معنى للمسئولية الأخلاقية، بدون وجود الحرية الأخلاقية، كما أن قيمة السلوك الأخلاقي تظهر بصورة أكثر وضوحاً عندما يتبلور في المحيط العملي عن حرية واختيار، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن تكون هناك حرية تجاه الإلزام، وتفضيل السلوك الأخلاقي على السلوك غير الأخلاقي هو الالتزام الأخلاقي الذي يرتبط بفكرة المسئولية، وقد أبرز القرآن الكريم كون المسئولية صفة تميز الكائن البشري في مقابل الكائنات غير المزودة بالعقل، فيقول تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ الأحزاب/ 72 والرسول ﷺ يقول: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته. . .»[57].

وفي كثير من الأحيان لا يكتفي القرآن حين يستحث المؤمنين إلى الطاعة، بأن يذكرهم بالأمر الإلهي، بل يذكرهم في الوقت نفسه، بالعهد الذي قطعوه على أنفسهم بأن يطيعوا هذا الأمر: ﴿وقد أخذ ميثاقكم﴾ الحديد/ 8 وقوله تعالى: ﴿إذ قلتم سمعنا وأطعنا ﴾ المائدة/ 7 وإذا كان هذا الإطار يدور حول المسئولية الفردية: ﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ الأنعام / 164، ففي نفس الوقت نجد نصوصاً أخرى تقرر مسئولية الفرد عن سلوك غيره كقوله تعالى: ﴿واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب﴾ الأنفال/ 5 ومن حيث المبدأ، ليس يوجد، ولا يمكن أن يوجد في الأخلاق الإسلامية تصادم بين واجب المواطن الصالح، وواجب المسلم الصالح، فكلا الأمرين يتبع نفس القانون، الذي يأتي من مصدر تشريعي واحد، فيقول الرسول ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق﴾[58].

والتاريخ الحضاري للمجتمعات، يرينا أن كل عملية تقدم لا يمكن أن تتحقق إلا إذا ارتبطت بوجود قوى اجتماعية تصنع هذا التقدم، ولعل أهم هذه القوى، قوى الإنسان، وبما أن «الإنسان هو الشرط الأساسي لكل حضارة، وأن الحضارة تؤكد دائماً الشرط الإنساني»[59]. فالإنسان إذن هو محور الفاعلية في حركة الحضارة فعليه مدار الاختيار وعطاؤه في إطار حضارته وبالتالي في الحضارة الإنسانية ككل ـ محدد

(57) صحيح البخاري ، كتاب الوصية، باب / 9.

(58) مسند أحمد، 66/5.

(59) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 168.

بمدى الصقل الفكري، والتكوين الثقافي المتأصلين في بيئته الحضارية.

وقد أراد الله تعالى للإنسان أن يكون خليفته في أرضه: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ البقرة/ 30.

ولم يكرم دين ولا نظام الإنسان كما كرمه الإسلام، فقد كرم الله الإنسان لأنه إنسان، ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾ الاسراء/ 70.

وحمل الإنسان للأمانة، من أخص ما يميز دلالة الإنسانية في البيان القرآني، عن الإنسية والبشرية: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ الأحزاب/ 72 فالإنسان هو الذي تصدى لحمل الأمانة، وقد أشفقت من حملها السموات والأرض والجبال، وواضح أن عرض هذه الأمانة عليهن، وإشفاقهن منها وإباءهن أن يحملنها، إنما هو على سبيل المجاز، بياناً لصعوبة الأمانة وباهظ عبئها، وتكون هذه الأمانة ابتلاء بتبعة التكليف وحرية الإرادة ومسؤولية الاختيار[60].

وفي هذا الصدد يقول مالك: «إن قضية تكريم الإنسان لم تهمل ولم تنس في الثورة الإسلامية، منذ أربعة عشر قرناً ولقد كرمنا بني آدم» هكذا وضع القرآن الكريم في آية لكرامة الإنسان قاعدة سامية بالنسبة لدنياه ولآخرته، والإنسان لا يجوز له أن يخالف في سلوكه هذا التكريم، الذي لا يضمن له حقوقاً فقط، بل يفرض عليه واجبات أيضاً»[61].

وتشير هذه الفقرة إلى ما أسماه مالك بالثورة الإسلامية، وهو يقصد الدعوة الإسلامية، أو الدين الإسلامي، فهل يمكن أن نستخدم مصطلح الثورة الإسلامية بديلاً لذلك؟ إن مالكاً يستخدم لفظ الثورة كثيراً في معظم مؤلفاته، وربما يرجع ذلك إلى طبيعة المناخ السياسي الذي كان يعيش في خضمه مالك، حيث كان الصراع مع الاستعمار الفرنسي، الذي اعتبره مالك سبة في جبين الإنسانية الغربية المدعاة، فحاول مالك استخدام الألفاظ التي يمكن أن يكون لدلالاتها الآثار النفسية العميقة على شخصية الإنسان المسلم من جهاد ودفع ومواجهة مع قوى الاستعمار والتغريب.

(60) د. عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1975، ص 63، وما بعدها.

(61) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص 22.

أهم الفروق بين الإسلام والثورة:

هذا من ناحية ومن وجه آخر لا بد من الإشارة إلى أهم الفروق الكائنة بين الثورة والإسلام كدعوة دينية مرتبطة بالوحي:

فالثورة هي انقلاب مفاجىء عن طريق القوة، وتغيير كلي للنظام الاجتماعي القائم، وخصائص الثورة كثيرة، منها: الحرص على إلزام الأفراد في المجتمع بقبولها، ومحاولة التغيير الجذري في الأوضاع الاجتماعية دفعة واحدة، وهدف الثورات محدود بالبيئة المحلية التي تنشأ فيها، هذا الارتباط بالبيئة المحلية هو الذي يحدد الهدف الأول للثورة، وإن كان صوتها عندما يرتفع ينادي بتحقيق معنى إنساني عام، وهو الحرية مثلاً، أو العدل الاجتماعي، أو تكافؤ الفرص وغير ذلك من القيم الإنسانية العامة، التي لا تختص ببيئة دون أخرى، ولكن ذلك المعنى الإنساني العام الذي يرتفع به نداء الثورة يظل شعاراً، على معنى: أن أية ثورة لا تعني بتحقيقه في مكان آخر ولا في بيئة أخرى، غير المكان وغير البيئة التي قامت فيها، والأمثلة على ذلك كثيرة، فأبناء الثورة الفرنسية كانوا أعداء: الحرية، والمساواة، والإخاء، التي هي شعار ثورتهم، عندما مارسوا احتلالهم للبلاد المستعمرة وقسوة المحارب الأمريكي في فيتنام، كانت أشد من الاحتلال الانكليزي عند مباشرته السيطرة في الولايات الأمريكية المختلفة، بالإضافة إلى تنافي السلوك الأمريكي مع شعار الحرية الذي اتخذوه لثورتهم، والذي أقاموا له تمثالاً في مدخل مدينة نيويورك.

فهل اتخذت دعوة الإسلام طريق الثورة؟ لقد كانت الرسالة الإسلامية دعوة عالمية، بعدم اختصاصها بجنس من الأجناس البشرية، وبعدم انحصار تطبيقها في اقليم خاص أو بيئة معينة، وخلودها بعد العصر الذي بدأت فيه، بمعنى أنها تكون صالحة لكل جنس وكل بيئة وكل جيل، والله تعالى يقول: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ المائدة/ 3.

ومعنى أن تكون الرسالة الإسلامية رسالة عالمية، هو أن تكون متجاوزة لكل المقاييس التي اصطلح عليها البشر من عصبية القبيلة أو الجنس أو الأمة أو الدولة، وغير ذلك، لأنها تخاطب الإنسان من وراء كل الظروف والبيئات والأزمنة، لأنها تخاطب فطرة الإنسان التي لا تتبدل، ذلك لأنها سنة الله الخالدة ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ الروم/ 30. والرسول ﷺ يقول: «أرسلت إلى الخلق

كافة، وختم بي النبيّون»[62].

والدعوة الإسلامية، ليست مفاجئة، وليست ملزمة في الوقت نفسه، حيث تحترم حرية الإنسان في القبول أو الرفض: يقول تعالى: ﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً، إن عليك إلا البلاغ﴾ الشورى/ 48، ويقول أيضاً: ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾ البقرة/ 256. والدعوة إذ تطلب التحول من وضع اجتماعي، إلى وضع آخر إنساني مقابل له، فإنها تأخذ في كل ذلك بأسلوب التدرج، أي لا تأخذ بأسلوب القفز، والفورية والجذرية الناقدة، ومن الخطأ، أن يسمى الإسلام ثورة، فطريقه بعيدة عن «الانقلاب» وعن «المفاجأة وعن «الإكراه» و«الإلزام»[63].

ويستمر «مالك» في بيان تكريم الإسلام للإنسان: «إن الإسلام يمنح الإنسان قيمة تفوق كل قيمة سياسية أو اجتماعية لأنها القيمة التي يمنحها له الله في القرآن في قوله: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ فهذا التكريم يكون ـ أكثر من الحقوق أو الضمانات ـ الشرط الأساسي للتعبير اللازم في نفس الفرد، طبقاً للشعور الديمقراطي، سواء بالنسبة للأنا أم بالنسبة للآخرين، والآية التي تنص على هذا التكريم، تبدو وكأنها نزلت لتصدير دستور ديمقراطي يمتاز عن كل النماذج الديمقراطية الأخرى، دون أن تعبر عنه نصوص قانونية محددة، فنظرة النموذج الإسلامي إلى الإنسان، هي نظرة إلى التكريم الذي وضعه الله فيه، أي نظرة إلى الجانب اللاهوتي فيه، بينما النماذج الأخرى تمنحه النظرة إلى الجانب الناسوتي والجانب الاجتماعي، فالتقويم الإسلامي يضفي على الإنسان شيئاً من القداسة، ترفع قيمته فوق كل قيمة تعطيها له النماذج المدنية، «فالمسلم مخفوظ من النزعات المنافية للشعور الديمقراطي، الموجودة أو المدسوسة في طينة البشر، بما وضع الله في نفسه من تكريم مقدس وما جعل عن يمينه وشماله من معالم، ترشد طريقه، ومما يدعم شعوره بهذا التكريم العام الذي منحه كإنسان، فإنه يشعر بتكريم خاص قد منحه كمؤمن في قوله عزز وجل: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ (المنافقون/ 8). . . . وهذه العزة الموهوبة للمؤمن لا تعرض للكبرياء لأنها لا تعني

---

(62) صحيح مسلم، كتاب المساجد جـ 5، ص 5.

(62) يراجع في ذلك، د. محمد البهي، الإسلام دعوة، وليس ثورة، القاهرة، مكتبة وهبة، ط 2، 1981 م، وكتاب، عطية صقر، الدعوة الإسلامية دعوة عالمية، والجزء الخاص بـ «عالمية الحضارة الإسلامية» بكتابنا، «أسس مفهوم الحضارة في الإسلام». .

المجد التالف المتصل بالأشياء المادية بل هي العزة في سمو الأخلاق، وعلو الهمة»[64].

قد يصاب المتأمل لهذا النص بالتعجب لأول وهلة، حيث أورد «مالك» بعض الألفاظ التي يرفض بعضها على صعيد الممارسة الفكرية الإسلامية، وبعضها الآخر ينبغي التعامل معه بحذر، وتجليته وفق الأصول الإسلامية، وسنوضح ذلك بعد محاولة الوقوف على دلالات الفقرة السابقة.

إن هذا النص يكشف في «مالك» عمقاً في الرؤية الفكرية وإحاطة واعية بمضامين الأصولية الإسلامية، بالإضافة إلى استيعابه لأسس ومقومات الثقافات المختلفة، فأتاح له ذلك الدراسة المقارنة للحضارات، ذلك أن الفرد في الممارسة السياسية في أي مجتمع يبحث عن الحقوق والضمانات، التي يكفلها له مذهب ما أو عقيدة، وذلك كشرط جوهري للانتماء لهذا المذهب أو ذاك، ولكن الإسلام لا يكتفي بتوفير هذه الحقوق وتلك الضمانات، وإنما يتعدى ذلك بتكريم الله سبحانه للإنسان. . فمراحل خلق الإنسان تتضمن تلك النفخة الإلهية: **﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾** السجدة/ 9. والله تعالى يأمر الملائكة بالسجود لهذا الكائن لأنه نفخة من روح الله تعالى: **﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾** الحجر/ 29.

لقد أراد الإسلام بهذا القدر من التكريم، وبتلك العناية الإلهية العظيمة، بيان أن ممارسات الإنسان وتفاعلاته في الحياة، بمختلف أوجهها ودروبها، سوف تتميز بأكبر قدر من الفعالية والإيجابية، لأنها غير مكفولة بمجموعة من القوانين والتشريعات البشرية التي ما تلبث أن تتغير أو تتبدل، ولا تملك السند الداخلي اليقيني للإنسان في انتمائه العقائدي، وفي ممارساته الحضارية على السواء، فضمن كل مستويات المسؤولية التي استخلف الله تعالى الإنسان لانجازها، وبذل أقصى الجهد من أجل عمارة الكون والحياة، نرى الحق تبارك وتعالى يكرمه ويصبغ عليه نفحة من روحه، وبذلك تتكامل الشخصية المسلمة على مستوى الممارسة الحضارية، لأنها قد وازنت بين روحية التكوين وأخلاقياته، وبين واقعية الممارسة للإنسان المسلم، الذي تعد عمارته للكون والحياة امتداداً حقيقياً لفعالية عقيدته الإسلامية.

---

(64) مالك بن نبي، تأملات، ص 73 - 75.

وقد أصاب مالك عندما اعتبر قصور كل المذاهب والنماذج الوضعية، من توفير هذه الضمانات العقيدية للشخصية، مم يترك آثاراً غير متوازنة في الممارسة الحضارية للمجتمعات التي تنتمي لهذا المذهب أو ذاك.

ثم يضيف مالك، إن المسلم من خلال هذا التكريم الإلهي، يلازمه الإحساس بأنه يمارس حريته في التعامل، مع الآخرين، وفق قدرات تكوينية ـ إيمانية وأخلاقية ـ تفوق كل المذاهب والتجارب البشرية، والمؤمن وسط هذا القدر من التكريم، يتخلص من الكبر والكبرياء: **﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين﴾** القصص/83. ذلك لأن وجوده في هذه الحياة الدنيا، لا يتوقف عند إشباع الجانب المادي منها وإنما من خلال، الالتزام بقيم الحق والخير والعدل ونشرها بين الناس، وبذلك تسمو أخلاقه وتعلو همته.

أما عن بعض الألفاظ التي استخدمها «مالك» في النص السابق، كالديمقراطية واللاهوت والناسوت، فيبدو من خلالها تأثره بالمصطلحات الثقافية الغربية في صياغاته الفكرية، ولكن هذه الألفاظ ـ وكما تتبدى من خلال عرض دلالات النص ـ لا تمس جوهر ومضمون فهمه لأصول المفاهيم الإسلامية الصحيحة.

وتوضيحاً للأمر، فإن الديمقراطية مصطلح شاع استخدامه في الفكر السياسي الغربي، ويعني حرية الممارسة السياسية للمواطن، وكان أجدر «بمالك» إبراز قيمة الحرية التي كفلها الإسلام للإنسان في ممارساته التعبدية والحياتية على السواء ولعل في مبدأ الشورى كما جاء به الإسلام خير دليل على هذا المعنى: **﴿.. وشاورهم في الأمر﴾** آل عمران/ 159.

أما اللاهوت وهو علم دراسة الالهيات وفق المصطلح الغربي، وتفسير ما ورد في الديانة المسيحية، فلعل مالك يقصد بهذا اللفظ، أن الإسلام يكرم في الإنسان الجانب الإيماني، والذي عبر عنه بكلمة «اللاهوتي». وذلك في مقابل الجانب الناسوتي والمقصود به البشرى، وهذه تقسيمات تخضع لمقولات العقيدة المسيحية التي لا يحق لمسلم أن يستشهد بها في معرض بيانه للأفكار والقيم الإسلامية التي ينبغي أن تتم في إطار الأصول الإسلامية قرآناً وسنة، والتي توضح بجلاء أن الإسلام عقيدة وشريعة، والتي تؤكد على كون الإسلام لا يفصل في حياة الإنسان بين قيم إيمانية أو ممارسة حياتية دنيوية، وإنما الإيمان في الإسلام ممارسة تنساح لتشمل كل نشاط الإنسان، من عقيدة تملأ كيانه طاعة وامتثالاً لأوامر الله تعالى، وحركة عملية

واقعية تمليها هذه العقيدة نفسها، التي لا تفصل بين الإيمان والعمل: ﴿إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ العصر/ 3.

ومالك قد أبرز هذه المعاني، عندما تحدث عن الاستعدادات التي وضعها القرآن في أعماق عقيدتنا، والتي تؤهل المسلم لتطبيق المعاملات المتعددة، وتحفزه على الإبداع والابتكار[65].

وتجربة الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها، وطبقاً للأصول الإسلامية، ترينا أن المفهوم الإسلامي للمسألة الحضارية، يسعى جاهداً للدمج بين القيم الإيمانية والأخلاقية، وبين حركة المسلم في عالم الواقع، وبذلك الدمج بين العقيدة والشريعة، وبين النظر والعمل، بين الإيمان والحركة في الواقع، يمنح الفعل الحضاري أبعاده الإيجابية الصحيحة، ليحقق النجاح الكامل لتكوين حضاري يؤسس على القيم الدينية والأخلاقية، خلافاً لتعرجات وتناقضات الحضارة الوضعية، التي تولد نتائج تتسم بالفراغ الإيماني والأخلاقي عبر تواصلها الوضعي.

إن فلسفة الإسلام الحضارية تجرد الإنسان من متعلقات العجز، وتدفعه ليتفاعل بكل قواه الكامنة وفق قيم عقيدته الإسلامية، مندمجاً في الحياة، ومحدثاً أكبر قدر من الفاعلية الحضارية. وهكذا. . . : «فإن فعالية المجتمعات تزيد أو تنقص بقدر ما يزيد فيها تأثير المبدأ الذي يكون الشرط الأساسي لأفعالها حيث ينظم فيها علاقات الأشخاص تنظيماً يناسب المصلحة وليس ثمة أساس آخر يقوم بهذه المهمة، والرجل المثقف يرى نفسه مدفوعاً بالمبدأ الأخلاقي الذي يكون أساس ثقافته إلى عمليتين: **عملية هي مجرد علم، وعملية أخرى فيها تنفيذ وعمل**»[66].

وبهذا الفهم يبرز لنا «مالك بن نبي» الدور الذي تقوم به القيم الدينية والأخلاقية في حركة الحضارة، وفق أصول الإسلام ومبادئه.

وننتقل الآن إلى معرفة الوسائل والسبل التي حاول من خلالها مالك، ربط القيم الدينية والأخلاقية بحركة الواقع الحضاري، وذلك من خلال مصطلح «الفعالية الحضارية» الذي يستخدمه مالك في مؤلفاته.

---

(65) ينظر بداية هذا الفصل في الحوار الخاص الذي أجرته مع مالك مجلة الشبان المسلمين.

(66) مالك بن نبي، تأملات، ص 144.

الفصل الخامس

الحضارة والفعالية

من المحاور التي يمكن الدخول من خلالها إلى منهج البحث في فلسفة الحضارة «عند مالك بن نبي»، صياغته للعلاقة بين الفكرة والواقع، وحول علاقة الوسائل التي يملكها المجتمع بالغايات التي حددها هدفاً له، وهو ما يمكن أن نعثر عليه عند ابن نبي من خلال طرحه لمصطلح الفعالية الحضارية، وهو بحث في العلاقة المتبادلة بين العناصر الثقافية التي تؤثر في البنية الحضارية، وفي مدى ملاءمة القيم والأفكار للغايات التي تسعى الحضارة لتأصيلها في محيط الإنسان الاجتماعي، وفي علاقات هذه الحضارة بالكيانات الثقافية الأخرى.

ويرى «مالك» أن كل تفكير في مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة، وبذلك تكون الحضارة في جوهرها عبارة عن مجموع من القيم الثقافية المحققة، وإذن فمصير الإنسان رهن دائماً بثقافته»[1].

وأحياناً يستخدم البعض كلمة Culture على أنها مرادفة للحضارة، وقد اختلف معنى الثقافة وتطور كثيراً منذ عرفه الناس، وقد استعمل العرب كلمة «ثقافة» بمعنى التقويم والتهذيب من ثقفت الرمح إذا هذبته وقومته، وتعني أيضاً الحذق والفطنة، أي سرعة التعلم[2].

---

(1) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 98.

(2) انظر: لسان العرب، مادة «ثقف»، المجلد العاشر.

وفي اللغات الأجنبية، فإن اللفظ من ناحية اشتقاقه اللغوي، مأخوذ من اللاتينية ويراد به اصلاح الشيء وتهذيبه، وإعداده للاستعمال، ومن هنا قالوا: Agri - Culture أي إصلاح الأرض وزراعتها. أي أن الثقافة فن تهذيب العقل بعد أن كان اللفظ يتصل بفن تشذيب الأرض والزرع، ومن ثم فإن لفظ Culture يفيد طريقة شعب ما، ومجموعة أنظمته ونظرته إلى الحياة والكون[3].

وقد جرى العرف إذا ما أريد الحديث عن الثقافة أن تقتصر مشكلتها في الأذهان على قضية الأفكار، وقد تكون المشكلة كذلك في جانب من جوانبها، ولكن الثقافة ـ كما يقول مالك ـ «لا تضم في مفهومها الأفكار فحسب، وإنما تضم أشياء أعم من ذلك كثيراً تخص أسلوب الحياة في مجتمع معين من ناحية، كما تخص السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع من ناحية أخرى[4].

ومن الأبعاد الاجتماعية للثقافة يرى مالك «أن الثقافة هي التعبير الحسي عن علاقة الفرد بهذا العالم» أي بالمجال الروحي الذي ينمي فيه وجوده النفسي، فهي نتيجة الاتصال بذلك المناخ، لأن الفرد إذا ما فقد صلته بالمجال الحيوي قررنا أنه مات موتاً مادياً، وكذلك الأمر إذا ما فقد صلته بالمجال الثقافي فإنه يموت موتاً ثقافياً.

فالثقافة إذن ـ إذا ما رددنا الأمور إلى مستوى اجتماعي ـ هي حياة المجتمع، التي بدونها يصبح مجتمعاً ميتاً[5].

وعن قيمة الثقافة في المحيط الاجتماعي يضيف أيضاً: «إن الثقافة تتحدد بما تحركه من قوى في الفرد وفي المجتمع، وهذا تحديد يجعل منهما شيئاً شبيهاً «بحالة» نفسية واجتماعية»[6].

ولأن لكل تاريخ ثقافته، ولا يمكن تصور تاريخ بدون ثقافة يرى «مالك» أنه «لا يمكن لنا أن نتصور تاريخاً بلا ثقافة، فالشعب الذي يفقد ثقافته يفقد حتماً تاريخه، والثقافة ـ بما تتضمنه من فكرة دينية انتظمت الملحمة الإنسانية في جميع

---

(3) في فلسفة التاريخ، ص 4.
(4) مشكلة الثقافة، ص 11.
(5) المرجع السابق، ص 49.
(6) نفسه، ص 67.

أدوارها من لدن آدم ـ لا يسوغ أن تعتبر علماً يتعلمه الإنسـان، بل هي محيط يحيط به ، وإطار يتحرك داخله، فهو يغذي جنين الحضارة في أحشائه، إنها الوسط الـذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، وهي الـوسط الذي تتشكـل فيه كـل جـزئية من جـزئياتـه تبعاً للغـاية العليـا التي رسمها المجتمـع لنفسه، بمـا في ذلـك الحداد: والفنان، والراعي، والعالم، والإمام، وهكذا يتركب التاريخ»[7].

وبذلك تكون الثقافـة ـ في حقيقتها ـ الصـورة الحية لـلأمة ، فهي التي تحـدد ملامح شخصيتها وقوام وجودها، وهي التي تضبط سيرها في الحياة، وتحدد اتجاهها فيه، إنها عقيدتها التي تؤمن بها، ومبادئهـا التي تحرص عليهـا، ونظمهـا التي تعمل على التزامها، وتـراثها الـذي تخشى عليه الضيـاع والاندثـار، وفكرهـا الذي تـود له الذيوع والانتشار.

وإذا كان الحق تبارك وتعالى يقول: ﴿يأيها الذين آمنوا استجيبـوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾ الأنفال/ 24 فكأن الشريعة الإسلامية وما يحيط بها من فكـر إسـلامي ـ إنما هي الحيـاة، وليس استيعاب مجمـوع ذلك إلا مـا يمكننـا أن نسميـه بروح الثقافة الإسلامية، وتصبح الثقافة الإسلامية هي الشخصية الإسلامية التي تقوم على العقيـدة والشـريعـة والأخـلاق المستقـاة من مصـادر الإسـلام: قـرآن وسنـة، وبالتالي فهي مجموعة الصفـات والمقومـات الفكريـة والخلقية التي تشكـل الإنسان المسلم وفق ركائزه الإسلامية، سواء كان هذا التشكيل على مستوى الصفات الفردية أم الفلسفة الاجتماعية أو النظرة الكونية[8].

يترتب على هذا أن الثقافة الإسلامية، بمـا تحمل من قيم عقيـدية وأخـلاقية، هي المكون الحقيقي لذاتية الحضارة الإسلامية «فالثقافة هي تلك الكتلة نفسها، بما تتضمنه من عادات متجانسة وعبقريات متقاربة، وتقـاليد متكـاملة، وأذواق متناسبـة، وعواطف متشابهة، وبعبارة جامعة، هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة، وهذا هو معنى الثقافة في التاريخ»[9].

وعلى الصعيد الأخلاقي الذي يسهم في البناء الحضاري يرى مالك أنه، «إذا كانت الثقافة هي الجسر الـذي يعبره البعض إلى الـرقي والتمدن، فـإنها أيضـاً ذلك

---

(7) نفسه، ص 73 , 74.

(8) انظر، د. عبد الحليم عويس، ثقافة المسلم، القاهرة، دار الصحوة، ص 18 - 20، بدون تاريخ.

(9) مشكلة الثقافة، ص 74.

الحاجز الذي يحفظ البعض الآخر من السقوط من أعلى الجسر إلى الهاوية. . وعلى هدى هذه القاعدة فإن الثقافة تشتمل في معناها العام على إطار حياة واحدة يجمع بين راعي الغنم والعالم، بحيث توحد بينهما مقتضيات مشتركة، وهي تهتم في معناها بكل طبقة من طبقات المجتمع فيما يناسبها من وظيفة تقوم بها، وما لهذه الوظيفة من شروط خاصة، وعلى ذلك فإن الثقافة تتدخل في شؤون الفرد، وفي بناء المجتمع، وتعالج مشكلة القيادة، كما تعالج مشكلة الجماهير، والثقافة هي بمثابة الدم في جسم المجتمع، يغذي حضارته، ويحمل أفكار الصفوة، كما يحمل أفكار العامة، وكل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة، والاتجاهات الموحدة، والأذواق المتناسبة»[10].

والثقافة ليست مجرد نظرات في المعرفة، أو نمطاً من المذاهب والآراء التي يتضمنها تاريخ الفكر، وإنما هي بجانب كل هذا نظرات في السلوك الفردي والجماعي على السواء لا تنعزل عن واقع الطبائع والممارسات الحياتية المشتركة في المجتمع الواحد. «إن التشابه في السلوك من أخص الأمور وأهمها في تحديد ثقافة مجتمع معين، وهو يحدد في الواقع أسلوب حياة ذلك المجتمع، كما يحدد سلوك أفراده ومدى ما بينهم من تبادل في هذين الجانبين. . وعلى سبيل المثال: لدى ميلاد المجتمع الإسلامي مثلاً: كانت ثقافة هذا المجتمع جد متجانسة، متحدة الطابع عند الخليفة والبدوي البسيط، وذلك يتجلى في موقف عمر رضي الله عنه عندما خطب المسلمين غداة توليه الخلافة، فقال قولته المشهورة: «أيها الناس: من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقومه». وكان الرد على هذه المقولة ما نطق به أحد أولئك البدو البسطاء: «والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا»[11].

وأصل هذه الرواية. . سأل عمر رضي الله عنه ـ محمد بن سلمة، فقال عمر: كيف تراني يا محمد؟ قال: أراك والله كما أحب وكما يحب لك الخير، أراك قوياً على جمع الأموال، عفيفاً عنه، عدلاً في قسمه، ولو ملت عدلناك كما يعدل السهم في الثقاب فقال عمر رضي الله عنه: «الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملت عدلوني»[12].

(10) مشكلة الثقافة، ص 74 , 75.

(11) هذه الرواية عن عمر رضي الله عنه ما أوردها مالك، ولا تختلف عن التي أوردناها، الا في الألفاظ، وإن لم تختلف عنها في المعنى والمقصود.

(12) بالكسر ما نتوقد به النار، منتخب كنز العمال، جـ4، ص 381، وكذلك: حياة الصحابة، للإمام الكاندهلوي، جـ2، ص 41، دمشق، دار الوعي، بدون تاريخ.

ويعقب مالك على هذا الحوار قائلاً: «هذا الحوار الفريد كان يطبع بطريقة رائعة أسلوب الحياة في مجتمع، تحدث فيه حركات الفكر والعواطف، ودوافع العمل، وفي كلمة واحدة: اتحد فيه شكل السلوك لدى الخليفة والبدوي البسيط، والواقع أن عمر في قولته تلك كان متجهاً صوب المجتمع الإسلامي، وأن الذي أجابه إنما هو ذلك المجتمع على لسان البدوي. . .

وهكذا نرى بطريقة مباشرة العلاقة المتبادلة بين الجانب النفسي والجانب الاجتماعي[13] متجسدة في رجلين، كان موقفهما انعكاساً لأسلوب الحياة من ناحية، وتعبيراً عن سلوك معين خاص بالمسلم في ذلك العصر من ناحية أخرى.

وفي الوقت ذاته يظهر هذا التشابه الحدود الروحية للمجتمع، حين يرسم داخل هذه الحدود معالم ثقافة محددة.

فالخليفة المسلم والراعي المسلم يتصفان بسلوك واحد لأن جذور شخصيتهما تغور في أرض واحدة، هي المجال الروحي للثقافة الإسلامية، القائمة على القرآن والسنة.

وبمثال آخر يرى مالك، أن الطبيب الانجليزي والطبيب المسلم يختلف سلوكهما لأن جذورهما لا تغوص في نفس الأرض، على الرغم من أن تكوينهما المهني يتم في إطار منهج فني واحد، فلكل ثقافة وجودها الخاص[14].

ويخلص مالك إلى تعريف الثقافة كنظرية في السلوك بصورة عملية على أنها: «**مجموعة من الصفات الخلقية**، والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، فهي على هذا، المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته[15].

وهذا التعريف الشامل للثقافة هو الذي يحدد مفهومها: «**فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الانسان المتحضر**، وهكذا نرى أن هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي مقومات الإنسان، ومقومات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المقومات

---

(13) يستخدم مالك مصطلح «الجانب النفسي» للتعبير عن التكوين العقيدي للإنسان المسلم.
(14) مشكلة الثقافة، ص 50 , 51.
(15) نفسه، ص 70.

جميعاً في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات»[16].

وعن حرفية الثقافة، وعن الذين لا يرون في الثقافة إلا المظهر التافه، وأداة للارتزاق والبحث عن الظهور الاجتماعي في معزل عن الفعالية والجد، يقول مالك: «إننا كنا نعرف مرضاً واحداً يمكن علاجه، هو الجهل والأمية، ولكننا اليوم أصبحنا نرى مرضاً جديداً مستعصياً هو «التعالم»، وإن شئت فقل: الحرفية في التعلم، والصعوبة كل الصعوبة في مداواته، وهكذا أتيح لجيلنا أن يشهد ظهور نموذجين من الأفراد في مجتمعنا: حامل المرقعات ذو الأطمار البالية، وحامل اللافتات العلمية. وإذا كنا ندرك بسهولة كيف نداوي المريض الأول، فإن مداواتنا للمريض الثاني لا سبيل إليها، لأن عقل هذا المريض لم يفتحه العلم ليصيره ضميراً فعالاً، بل ليجعله آلة للعيش، وسلماً يصعد منه للبرلمان. وهكذا يصبح العلم مسخاً وعملة زائفة، وهذا النوع من الجهل أدهى وأمر من الجهل المطلق، لأنه جهل حجرته الحروف الأبجدية، وحامل هذا النوع لا يقوم الأشياء بمعانيها، ولا يفهم الكلمات بمراميها، ولا بد من إزالة هذا المريض ليصفو الجو للطالب العاقل الجاد، وعليه فإن مشكلة الثقافة لا تخص طبقة دون أخرى، بل تخص مجتمعنا كله، بما فيه المتعلم، والصبي الذي لم يبلغ مرحلة التعلم، إنها تشمل المجتمع كله، من أعلاه إلى أسفله، إن بقي علو في مجتمع فقد حاسة العلو، فأصبحت هذه الحاسة عنده، أفقية، زاحفة، راقدة»[17].

ومن منطلق أن الحضارة تفاعل بين الأشخاص والأفكار والأشياء، يرى «مالك» أنه يمكن إحداث هذا التركيب على العناصر الثقافية كيما تستطيع الإسهام في تحقيق مشروع ثقافي يعتمد المكونات العقيدية والفكرية للشخصية المسلمة، ومن شروط هذا المشروع: «أن الشرط الأول العام لتحقيق مشروع ثقافة هو إذن: **الصلة بين الأشخاص أولاً**. والقرآن الكريم يعطينا فكرة عن قيمة هذه الصلة حين وجه خطابه إلى النبي ﷺ: **﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم﴾** الأنفال/63.

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: «إن الأنصار كانت بينهم حروب كثيرة في

---

(16) مشكلة الثقافة، ص 70 , 71.

(17) نفسه، ص 73.

الجاهلية بين الأوس والخزرج مما نشر بينهم العداوة والبغضاء، حتى قطع الله ذلك بنور الإيمان، وأن الله لا يخيب رجاء من توكل عليه، حكيم في أفعاله وأحكامه»، والمقصود أيضاً بالذين تألفت قلوبهم: «المتحابون» في الله، وكما قال تعالى: ﴿واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾ آل عمران/ 103[18].

لقد أراد «مالك» بإيراد الآية الكريمة ﴿ولكن الله ألف بينهم﴾ أن يبين أهمية أثر التكوين العقائدي على تأليف القلوب، والجمع بين الأشخاص في وحدة ثقافية تنطلق عن عقيدة واحدة، تحدد هويتهم وتؤكد انتماءهم.

«فأساس كل ثقافة هو بالضرورة «تركيب» و«تأليف» لعالم الأشخاص، وهو تأليف يحدث طبقاً لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفية أخلاقية، وإذن فالأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية هي أولى المقومات في الخطة التربوية لأية ثقافة»[19].

وفعالية التآلف الاجتماعي لا يمكن أن تتم في غياب الوحدة: «**فعالم الأشخاص لا يمكن أن يكون ذا نشاط اجتماعي فعال إلا ذا نظم وتحول إلى «تركيب»**. والفرد المنعزل، لا يمكن أن يستقبل الثقافة، ولا أن يرسل إشعاعها، فليس للشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة معنى أبداً»[20].

لقد بين مالك معنى الثقافة كمناخ يمتص الفرد تلقائياً عناصره وأفكاره، يتلقاها لا كمعاني ومفاهيم مجردة ولكن كصور مألوفة يستأنسها منذ عهده، ثم بين كيف تذوب هذه العناصر في كيان المجتمع لتطبع أسلوب حياته، وفي كيان الفرد لتطبع سلوكه مع تفاعل مستمر بين هذا الأسلوب وهذا السلوك في صورة التزام مزدوج بين الفرد والمجتمع، بحيث لا يسمح هذا لذاك بأي نشوز في السلوك ولا ذاك لهذا بأي انحراف في الأسلوب إذ يتدخل في الحالة الأولى ما يسمى بالضغط الاجتماعي، وفي الثانية كل مواقف الفرد التي تعبر عن استنكاره، من خلال ما يشير إليه الحديث الشريف: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[21].

---

(18) تفسير ابن كثير، جـ 2، ص 323، طبعة عيسى البابي الحلبي.

(19) مشكلة الثقافة، ص 61.

(20) نفسه، ص 61.

(21) رواه البخاري، كتاب العلم/ 38، ومسلم، كتاب الإيمان/ 78.

نشوء الأزمة الثقافية:

ولكن ما الذي يحدث عند تعذر تركيب العناصر الثقافية، أي عندما تنشأ أزمة ثقافية؟

عندما تنطلق الطاقة الحيوية من قيودها، أو عندما يفقد الفرد حقه في النقد أو فيما يشير إليه الحديث السابق كواجب تغيير المنكر - في كلتا الحالتين - تنشأ أزمة ثقافية مآلها البعيد أفول حضارة، ويعبر عن هذه الحالة في مراحلها الأولى بزوال الالتزام بين المجتمع والفرد، وذلك لأن كل ظاهرة اجتماعية لا بد وأن ترتبط بحياة المجتمع، بينها وبين هذه الحياة تفاعل جدلي ينمي نتائجها في المجتمع من حد الصفر إلى نقطة اللارجوع، وبين هذين الطرفين تبرز حقيقة ألا وهي أن ظرفاً واحداً - أي أزمة ثقافية - **يخلق أمام مجتمع متقهقر أو جامد استمالة لا يستطيع** التغلب عليها فيستسلم للواقع، بينما يخلق هذا الظرف نفسه بالنسبة لمجتمع آخر فرصة لدفعة جديدة لحركيته[22].

يبرز لنا مالك هنا أن الأزمة الثقافية قوامها انعدام التفاعل بين الفرد والمجتمع، إما لانطلاقة الحرية الغير ملتزمة، وإما لتقييد العقل من النقد ومحاربة الخطأ، مما ينتج عنه درجات من الخنوع والتقوقع والهروب من المسئولية، وهي بالضبط درجات الأزمة الثقافية التي يتخبط فيها المجتمع.

وأي فشل يسجله مجتمع ما في إحدى محاولاته، التي تأخذ صورة الحرية أو القيد، إنما هو التعبير الصادق على درجة أزمته الثقافية، أو بعبارة أعم، التعبير عن الأزمة التي تمر بها حضارته في تلك المرحلة من تاريخه.

والحقيقة أن الإسلام يعد الحرية الإنسانية أساس أي نشاط فكري وثقافي، وهي أساس كل انطلاقة حضارية، لأن فعالية النشاط الحضاري تفترض وجود الإرادة الحرة التي تتعامل مع الحدث الحضاري، كأداة لتقدم النشاط الحضاري ذاته، وهذه الحرية الذاتية هي التي تميز الموقف الأخلاقي الإسلامي والتي يستحيل بدونها فعالية أي نشاط أياً كان نوعه.

وإذا كان الإسلام يمنح الحرية الفردية في أوضح صُورها، فإنه لا يتركها فوضى، فللمجتمع حسابه، وللإنسانية اعتبارها، وللأهداف العليا للدين قيمتها،

(22) مشكلة الثقافة، ص 88.

لذلك يقرر مبدأ التبعة الفردية، في مقابل الحرية الفردية، ويقرر إلى جانبها التبعة الجماعية التي تشمل الفرد والجماعة بتكاليفها وعلى هذا النحو من الاخلاقيات تنطلق الشخصية في ممارساتها الفكرية، دونما قهر فردي أو جماعي[23].

ولقد كانت القيم العقيدية والأخلاقية للإسلام، عبر مراحل تاريخ الحضارة الإسلامية، قاعدة انطلاق المسلمين نحو بناء ذاتهم الفكرية والثقافية، عندما أدركوا مسئولياتهم التاريخية تجاه حضارتهم، وتجاه الإنسانية ككل.

لقد أدرك العقل المسلم في مسيرته الفكرية، أن الوظيفة الحضارية، تعد أكثر فعالية من مجرد التزود الفكري والثقافي، وليس القصد منها مجرد توحيد إدراك الأفراد تجاه المنطلقات الإسلامية، وإنما خلق الإيمان بأن مفهوم الوظيفة الثقافية ذات الارتباط الحضاري، هي التي تخلق الترابط بين الفئات والأجيال والطبقات، وهذه الوظيفة تقود بالضرورة إلى فعالية عنصر الزمن، من حيث إلغاء الفواصل بين آنات الزمن، الماضي والحاضر والمستقبل، حيث تصبح الوظيفة الثقافية الحضارية للذات المسلمة، حقيقة مستمرة في الدعوة إلى قيم الإسلام، واستمرارية الحدث الحضاري الإسلامي، لأن وظيفة الثقافة الإسلامية التسلح بمجموعة من القيم التي تسمح بتقوية أركان البناء الحضاري، وتبليغ القيم الإسلامية التسلح بمجموعة من القيم التي تسمح بتقوية أركان البناء الحضاري، وتبليغ القيم الإسلامية الى البشرية جمعاء: ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً**﴾ الفتح / 28 ومن ثم تصير الثقافة مجموعة من المدركات تترابط فيما بينها في إطار متماسك يسمح بفعالية الوظيفة الثقافية وفق المفهوم الإسلامي للحضارة وبالتالي تصبح الحضارة هي التعامل مع المواقف كأداة وممارسة في آن واحد، لأن الثقافة هي الإطار المعنوي للحضارة، وبذلك تصبح الثقافة الوسيلة التي تربط القيم والمفاهيم الإسلامية بالكيان الحضاري ومسيرته عبر التاريخ.

وبهذه المعاني يحدد مالك بن نبي علاقة الفكر بالحضارة، حيث يرى أن «تنظيم المجتمع وحياته وحركته، بل فوضاه وخموده وركوده، كل هذه الأمور ذات علاقة وظيفية بنظام الأفكار المنتشرة في ذلك المجتمع، فإذا ما تغير هذا النظام بطريقة أو بأخرى، فإن جميع الخصائص الاجتماعية الأخرى تتعدل في نفس الاتجاه... إن الأفكار تكون في مجموعها جزءاً هاماً من أدوات التطور في مجتمع معين، كما أن مختلف مراحل تطوره هي في الحقيقة أشكال متنوعة لحركة تطوره

(23) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص 60، القاهرة، دار الشروق، ط 6 , 1399 هـ.

الفكري، فإذا ما كانت إحدى هذه المراحل تنطبق على ما يسمى بالنهضة، فإن معنى هذا أن المجتمع في هذه المرحلة يتمتع بنظام رائع من الأفكار، وأن هذا النظام يتيح لكل مشكلة من مشاكله الحيوية حلاً مناسباً.

وعلى هذا نجد أن أهمية الأفكار في حياة مجتمع معين تتجلى في صورتين: فهي إما أن تؤثر كعوامل نهوض بالحياة الاجتماعية، وإما أن تؤثر على عكس ذلك كعوامل ممرضة، بحيث تجعل النمو الاجتماعي صعباً أو مستحيلاً»[24].

أزمة الأفكار في العالم الإسلامي

بعد عرض مالك لأوجه الأزمة الثقافية وأسبابها، يمضي بنا ليحدد علاقة الثقافة بحركة الفكر في مسيرة الحضارة حيث يرى «أن مشكلة الثقافة من الوجهة التربوية هي في جوهرها مشكلة توجيه الأفكار، ولذلك كان علينا أن نحدد المعنى العام لفكرة التوجيه، فهي بصفة عامة قوة في الأساس، وتوافق في السير، ووحدة في الهدف، فكم من طاقات وقوى لم تستخدم، لأننا لا نعرف كيف نكتلها وكم من طاقات وقوى ضاعت فلم تحقق هدفها، حين زحمتها قوى أخرى، صادرة عن نفس المصدر، متجهة إلى نفس الهدف[25].

فليس المهم وجود العقول المفكرة، ولكن المهم كيف توجه هذه العقول لتؤتي أكبر قدر من الفعالية في ظل كيان حضاري له سماته وخصائصه العقيدية والفكرية.

وإذا سلمنا بأن كل نشاط إنساني يخضع لمجال الأفكار سواء في دوافعه أو في وسائله العملية، «فمن الجدير بالملاحظة أن كل نشاط اجتماعي تكمن في أساسه الفكرة، لا في حالتها الخالصة، وإنما في الحالة التي تندمج فيها مع السلوك، أي كما نفسرها وكما نفهمها وكما نهضمها. وإذا عددنا حالات القصور في مجتمع ما أو حالات فعاليته، فإننا نقرر في الحقيقة النتائج الموضوعية لعالم أفكاره في حالته الراهنة، وإننا نعلم أيضاً أن الخيانة للأفكار المندمجة، وانحراف الأفكار الجارية بالنسبة للأفكار الجوهرية تحدد بطريقة ما مقدار عدم فعالية المجتمع وأنه من خلال بعض التصرفات، وبعض العقد ينشأ الزيغ من جيل إلى جيل. ويحدث تقليد السلوك عن طريق الأفكار، أما جانبه المرضي فهو العدوى الاجتماعية التي تنتقل من جيل إلى جيل عن طريق الامتصاص، من جانب هذه الأفكار حين تنفصل من

(24) مشكلة الثقافة، ص 11، 12.

(25) نفسه، ص 64.

نمـاذجها المثـالية في عـالم الثقافـة الأصلي، وتعتبـر الأفكـار في هـذه الحـالـة هي «الجراثيم» التي تنقل الأمراض الاجتماعية.

والفكـرة التي من هـذا القبيـل هي دائمـاً فكـرة خـذلت نمـوذجهـا المثــالي، وينعكس المـرض على المجتمع الـذي يصـاب بنتـائـج أي انحـراف يمس عـالمـه الثقـافي، وأحيانـاً يحدث انعكـاس الفكرة المخـذولة فيعـود بـالخيـر عنـد اكتشـاف بطلانها»[26] .

وبهذا تصبح الأفكار في أوسع معانيها نظاماً لـلإدراك الجماعي يحـدد عناصـر المثـالية السلوكيـة، وهو مـا يعبر عنـه مالـك بـ«النماذج المثـالية» في عـالم الثقافـة الأصلي، أي أن النشاط الفكري لا بد وأن يعبر عن الانتمـاء لهويـة ما، لهـا أسسها ومقوماتها، وكلما اقترب المرء من هذا النموذج المثالي الذي تحـدده هويتـه الثقافيـة وانتماؤه الحضاري، كلما ازداد تـوغلاً في فعالية نشاطه الفكري في محيط مـجتمعه وأمته.

ويصوغ لنا مالك شروط الإيناع الفكري في فقرات أخـرى قائـلاً: «إن فعاليـة الفكرة رهن بشروط نفسية واجتماعية تتنوع بتنوع الزمان والمكان. فـالفكرة من حيث كونها فكرة ليست مصدراً للثقافة، أعني عنصراً صالحاً لتحديد سلوك ونمط معين من أنماط الحياة، فـإن فاعليتهـا ذات علاقـة وظيفية بـطبيعة عـلاقتها بمجمـوع الشروط النفسية الزمنية التي ينطبع بها مستوى الحضارة في المجتمع، وهو مستـوى قد يتغيـر بـطريقتين: فهو عنـدما يـرتفـع تعـرض لـه في الـطريق أفكـار ليست من بين القـوى الجوهرية التي نتجت عنها الحركة التـاريخية، فـإذا بهذه الأفكـار تتقادم ثم تختفي، ففكـرة حجر الفـلاسفة[27] التي كـانت من أكبر دوافـع الفكـر العلمي خـلال العصـر الوسيط، هذه الفكـرة، قد مـاتت منذ أعلن لافوازييه نتائـج أبحاثـه الكيميائيـة.. والطريقة الثانية عنـدما يهبط تنقـطع صلته بعض الأفكـار بالـوسط الاجتماعي ذاتـه، أعني أنها تنقطع من منابع خلقية وعقلية صدرت عنها، فتكسب هـذه الأفكار وجـوداً صناعياً غير تاريخي، وبذلك تفقد كل معنى اجتماعي»[28].

وبـذلـك، فـإن الفكـرة والشيء لا يكسبـان قيمـة ثقـافيــة إلا في ظـل بعض الشروط، «وهما لا يخلقان الثقافة إلا من خلال اهتمام أسمى، بدونه يتجمد «عـالم

---

(26) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 215.

(27) حجر كان القدماء في العصر الوسيط يعتقدون أنه يحول النحاس إلى ذهب.

(28) مشكلة الثقافة، ص 45.

الأفكـار» و «عالـم الأشيـاء» فيفقد كـل فعاليـة اجتماعيـة حقة ويمكننـا أن نفسر هـذا الاهتمام الأسمى بالنسبة للفرد على أنه علاقة عضوية تربـطه «بعالم الأفكـار» و«عالم الأشيـاء» فإذا انعـدمت هذه العـلاقة لم تعـد للفرد سيـطرة لا على الأفكـار ولا على الأشيـاء، فهو يمـر بها دون أن يتصـل بكيـانهـا، ويتعلق بـظواهـر الأشيـاء، دون أن يتعمقها، ويلم بالأفكار بعض الإلمام دون أن يتعرف عليها»[29].

والأمر لا يتوقف على الارتبـاط بين عالمي الأفكـار والأشياء، ولكن لا بـد من ارتباط الأفكار التي تسهم في صياغـة الحدث الحضـاري فيما بينهـا: «إن كل تلف يـطرأ على روابط الأفكار فيمـا بينهـا، لا بـد وأن يتـولـد عنـه اضـطراب في الحيـاة الاجتماعية، وزيغ في سلوك الأفراد، ولا سيما عندما يصل انفصام هذه الـروابط عن نماذجها المثالية إلى منتهاه، وعندما تفقد قوالب أفكارنا المطبوعة شكلها الأصلي في نفوسنا وتصبح أفكارنا الموضـوعية والمنصهـرة في هذه القـوالب بدون شكـل وبدون تناسق وبدون أهمية، وعندئـذ تموت الأفكـار وتظل العقـول خاويـة واللغات عـاجزة ويعود المجتمع إلى الطفولة من جديد، والطفل عندما يفتقد الأفكار يلجأ إلى طريقته البدائية للتعبير بالإشـارة والنغمة الصـوتية، وتـظهر في هـذا المجتمع الـذي عاد إلى الطفولة ظواهر غريبة لتعويض قصوره في الأفكار، ويكون هذا المجتمع مرغمـاً على الاستعاضة ببدائل ولا سيما في أوجه نشاطه الفكري»[30].

ثم إن الشروط النفسية الزمنية التي تنمو في محيطها الأفكار وتؤتي ثمارها بأكبر قدر من الفعالية بالإضافة إلى ارتباط الأفكار نفسها التي تسهم في النهضـة الفكريـة لأي مجتمـع، كل هـذه الشروط تصبـح عديمـة الجـدوى إذ لم تخـاطب سياجاً من العلاقات الاجتماعية التي تنمي عالم الأفكار وتغذيه بالحيوية وتمده بعناصر الفعالية: «يحدث أن تلم بالمجتمع ظروف أليمة، فتمحو عنه «عالم الأشياء» محواً كـاملاً، أو تفقده إلى حين، ميزة السيـطرة عليه، فـإذا حدث في الـوقت ذاته أن فقـد المجتمع السيطرة على «عالم الأفكار» كان الخراب ماحقاً، أما إذا استطاع أن ينقذ أفكاره فإنه يكون قد أنقذ كل شيء، أو أنه يستطيع أن يعيد بناء «عالم الأشياء».. هذا البناء هو ذات نوع من العمل المشتـرك الذي يقـوم به مجتمـع معين، هذا العمـل ضرب من المستحيل، ما لم تكن هنـاك شبكة العـلاقات التي تنـظمه وتجعله سبيـلاً إلى غايـة معينة، وبذلـك نستنتج أن ثـروة الأفكار وحـدها ليست بكـافية، لأن فعـالية الأفكـار

---

(29) نفسه، ص 47.

(30) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 78.

تخضع إذن لشبكة العلاقات، إي أننا لا يمكن أن نتصور عملاً متجانساً عن الأشخاص والأفكار والأشياء، دون هذه العلاقات الضرورية، وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق كان العمل فعالاً مؤثراً، وعليه، فإذا كانت ثروة مجتمع معين يتوقف تقديرها على كمية أفكاره من ناحية، فإنها مرتبطة بأهمية شبكة علاقاته من ناحية أخرى. والحد المثالي للتطور الاجتماعي الذي يمكن أن يبلغه مجتمع ما متوقف على الحالة التي يحقق فيها هذا المجتمع الظروف النفسية الزمنية لأداء نشاطه المشترك»[31].

«وهذا يحدث بوجه عام عندما يكون المجتمع في حالة النشوء ـ كالمجتمع الإسلامي في العهد المدني ـ إذ أنه في هذه الحالة يحقق أرفع درجات الاندماج والانسجام، حيث يكون التوتر الاخلاقي قد بلغ ذروة درجاته، ويبلغ المجتمع الحد النهائي في تطوره عندما يفقد بالتدريج خاصة الانسجام، فيتفرق أفراده ذرات ويصبح في نهاية تحلله عاجزاً تماماً عن أداء نشاطه المشترك، أي أنه يتوقف عن أن يكون «مجتمعاً» بالمعنى الدقيق الذي نقصد إليه من هذه الكلمة في عرضنا»[32].

وبين تماسك شبكة علاقات المجتمع، وبين تدهور هذه العلاقات نجد أن العناصر الوظيفية في المجتمع تتغير بين هذين الحدين في نفس الاتجاه، ويمكننا أن نمثل هذا التطور بطريقتين: من ناحية الكم بوساطة معادلة تترجم عن عدد العلاقات التي تحتويها شبكة العلاقات الاجتماعية، ومن ناحية الكيف بوساطة معادلة تترجم عن المستوى النفسي الزمني، وبعبارة أخرى، عن فاعلية هذه الشبكة، والواقع أن هذا الانتقال من الحالة المثالية إلى الحالة النهائية يحدث في هيئة انفصال داخلي تنشأ عنه ألوان من التمزق في الجسد الاجتماعي، أو صدوع وثغرات في انسجامه وتوافقه[33].

وبهذا فإن ساحة النشاط الحضاري، يجب أن تتميز بالفعالية الاجتماعية، التي تستحيل في غياب الوعي الفكري الخاص بحيوية عمليات الإخصاب والنمو للأفكار، خلال محيطها الثقافي وكيانها الاجتماعي، إما أن تنفصل الأفكار وتنأى عن وحدة الهدف الذي حدده الحق سبحانه وتعالى لأمة الإسلام في قوله: ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾

(31) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 34.

(32) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 35.

(33) نفسه، ص 37.

البقرة/ 143. ومصير ذلك التشرذم وتلك الفواصل بين الأفكار وبين محيطها الاجتماعي، التعجيل بتحلل البناء الاجتماعي، ومن ثم تحلل الكيان الحضاري الناتج عنه.

وبذلك لكي تكون الفكرة مصدراً للثقافة ـ أي عنصراً صالحاً لتحديد سلوك ونمط معين من أنماط الحياة ـ فإن فاعليتها ذات علاقة وظيفية بطبيعة علاقتها بمجموع الشروط النفسية الزمنية التي ينطبع بها مستوى الحضارة في المجتمع[34].

ولكننا نرى في مسار الحركة التاريخية، العديد من الأفكار الصادقة من حيث منطقها الذاتي، ولكنها ليست دائماً فعالة.. لماذا؟ يرى مالك: «أن الفكرة الصادقة ليست دائماً فعالة، والفكرة الفعالة ليست دائماً صادقة.. هذان مظهران مختلفان، يترتب على الخلط بينهما أحكام خاطئة يزداد خطرها في تاريخ الأمم حين يصبح هذا الخلط بين أيدي المتخصصين في الصراع الفكري أداة لتضليل العقول واغتصاب الضمائر».

وبصفة عامة، حين تأتي إلى الدنيا الأفكار التي صنعت لنفسها مكاناً في التاريخ فإنها تتصف دائماً بالفعالية طالما أنها أثارت العواصف وشيدت شيئاً أو هدمته، أو أنها على الأقل قلبت صفحة من صفحات التاريخ الإنساني، وليس من المحتم أن تكون هذه الأفكار صادقة كلها، لأن صدق الفكرة أو بطلانها يتجلى في مجال العقيدة والمنطق والعلم والاجتماع، ولكن تاريخها لا يتوقف على خصائصها الذاتية، وإنما يتوقف على قدرتها على التحريك وعلى سلطانها في قلب العالم الثقافي وعلى مجموعة من الظروف.

فالانتصارات العظيمة التي أرست قواعد السلطة في الامبراطورية الإسلامية[35] زادت من قوة منطق الفعالية في الوقت الذي تعمقت فيه فكرة صدق الحقيقة الإسلامية في نفوس المسلمين، حتى إنه في عصر المأمون عندما كانت الحضارة الإسلامية تفيض على العالم بأنوارها التي كانت تسطع من بغداد ومن القاهرة ومن قرطبة، كان في الإمكان قبول أو إنكار صدق الحقيقة الإسلامية، وحدث ذلك في المناقشات التي كانت تدور مع النصارى والصابئين في مجلس الخليفة وفي حضوره، ولكن لم يكن في مقدور أحد أن ينكر فعاليتها من غير أن يكون محلاً للسخرية.

---

(34) مشكلة الثقافة، ص 46.

(35) نفضل استخدام مصطلح «الأمة الإسلامية» بدلاً من الامبراطورية.

ثم امتدت القرون في تلك المرحلة الأفقية من التاريخ، حيث لم يكن في إمكان الحضارة أن تعلو أكثر من ذلك وإنما كان في استطاعتها أن تتوغل حتى تصل إلى مرحلة الهبوط.

ولقد بلغ صدق الفكرة الإسلامية من القوة ما جعلها تستمر في كسب أتباع جدد وإسلام شعوب بأكملها، ولا سيما في أوروبا بعد سقوط القسطنطينية، ولكن فعاليتها كانت تتدرج في النقصان طوال عصر ما بعد الموحدين، وحتى الوقت الذي دق فيه ناقوس الاستعمار في العالم[36].

مظاهر أزمة الحضارة في العالم الإسلامي

ومن مظاهر الأزمة الحضارية التي يعيشها العالم الإسلامي، أن وقع العديد من كتاب العرب ومفكريهم في دائرة التبعية الثقافية والفكرية لمفاهيم وتصورات الفكر الغربي، وذلك بحكم الهزيمة الحضارية التي وضعت العديد من العقول العربية في مواجهة إشكالية التعامل مع مفاهيم وفلسفات الاستعمار الغالب، بعد حتمية الاحتكاك الذي تم بين العالم الإسلامي، وبين قيم ومفاهيم الفكر الغربي، والتي تؤكد على أن محور الأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي الحديث، إنه عالم مفتقد لذاتيته الثقافية وموروثه الفكري، الذي حددته قيم عقيدية وأخلاقية شكلت الأسس الفكرية لحضارة الإسلام، وإذا كان الإنسان المسلم هو السند المحسوس لحضارته، فإنه قد تخلى عن المقومات والأسس التي صنعت حضارته، وكانت بمثابة قواعد البناء الاجتماعي والثقافي في الإسلام، والحقيقة أن هذا التخلي عن النموذج الأصلي أو المثال الذي شهد التاريخ فعاليته واحتواءه لمعظم الحضارات حينئذ، هذا التخلي يعد صورة من صور الأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي في ابتعاده عن فكر حضارته وثقافة أمته.

يقول مالك: «سنظل نكرر ونلح في تكرارنا أن أزمة العالم الإسلامي منذ زمن طويل لم تكن أمة في الوسائل، وإنما في الأفكار، وعلى المربين في البلاد الإسلامية أن يعلموا الشبيبة[37] كيف تستطيع أن تكتشف طريقاً تتصدر فيه موكب الإنسانية، لا أن يعلموها كيف تواكب الروس أو الأمريكان في طرائقهم، أو كيف تتبعهم»[38].

---

(36) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 135 - 140.

(37) يقصد الشباب.

(38) مشكلة الثقافة، ص 116.

ولذلك نرى مالكاً يربط بين الوثنية الدينية وبين غياب الفكر، وأن أزمة الأفكار تتيح المجال لزرع التمزق في الشخصية الإنسانية، حيث إن الفكرة الدينية هي أعظم ما يمكن أن يتسلح به المرء إبان مسيرته التاريخية: «لقد أطلق القرآن اسم الجاهلية على الوثنية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، رغم أن الجاهلية لم تكن تفتقر إلى تراث أدبي، إذ ترجع إلى هذه الفترة أكبر الألقاب الأدبية التي خلعت على الإنتاج الأدبي العربي، ومع ذلك فقد ظلت جاهلية، لأن علاقاتها المقدسة لم تكن مع أفكار وإنما كانت مع أوثان الكعبة، فلم تكن تحتوي لغة العرب إلا على كلمات براقة، ولكنها خالية من أي جوهر خلاق.

وإذا كانت الوثنية في حقيقة الأمر جاهلية، فإن الجهل يكون بالتالي وثنية، ولذلك لم تكن الشعوب ذات وثنية ساذجة من باب الصدفة. وهذه الجدلية تحدد طبيعة علاقة الفكرة والشخص التي تتحول في آخر الأمر إلى علاقة الفكرة والوثن، فكلما اختفت الفكرة في المجتمع يسود الوثن من جديد، والعكس صحيح، إنها لشريعة السماء الخالدة.. **غير نفسك تغير التاريخ**»[39].

وتسير حركة التاريخ، وتدفعنا التجارب العملية في الوسط الإسلامي الحديث إلى طرح السؤال: لماذا كان ـ وما يزال ـ هذا الوسط سلبياً بإزاء نشاطه الحضاري؟

يرى مالك.. أننا نلاحظ فعلاً سلبية فردية وجماعية تحبط المحاولات النافعة، وتحط من قيمة المقاصد والوسائل، ويتضح هذا الشكل السلبي في النهضة الإسلامية في الميل إلى تنمية الحاجات في هذا المجتمع الذي يسيء استخدام الوسائل المتاحة له، ويمكننا أن نلاحظ هذه المظاهر السلبية سائرة على قدميها في الأحداث اليومية في حياة المسلمين[40] وبصيغة أخرى.. إن التطور الاجتماعي في العالم الإسلامي، يتجه ـ بصفة عامة ـ صوب ذلك الشكل من أشكال الحضارة الذي يدعوه مالك بالحضارة الشيئية.

ومن المؤكد أن الالتقاء لما يتم بعد بالنسبة إلينا بين عالم الأفكار وعالم الأشياء، ومن جراء هذا ظلت الفكرة معزولة ومحايدة، وكأنها العزلى من سلاحها بفقدها لفعاليتها[41]، وكل مجتمع فقير الأفكار، يعد فقيراً من الثروة الوحيدة التي

---

(39) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 26 - 131.

(40) مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص 232.

(41) نحو كومنولث إسلامي، ص 73.

يعول عليها مجتمع ما، خصوصاً في الظروف القاسية، كأنه مجتمع أعزل من الناحية الفكرية، في الوقت الذي يعد فيه عالم الأفكار هو المدعم لعالم الأشياء، وقيمة أي مجتمع معين في فترة ما من تاريخه، لا يعبر عنها بمجموعة الأشياء في هذا المجتمع، ولكن بمجموعة أفكاره.

وإذا نظرنا إلى المجتمع الإسلامي اليوم، نجد أنه من المؤكد أن أساسنا المفاهيمي[42] ضعيف للغاية و«عالم أشيائنا» لا يرتكز على أساس متين، مضافاً إلى ذلك، أنه حتى الأشياء الموجودة في هذا العالم، كنا قد اشتريناها من مجتمعات تملك أفكاراً[43]، وعلى سبيل المثال: إذا انحطت قيمة الشهادة الجامعية بصورة ما من الناحية الاجتماعية لدى الطبيب، فإن قيمة المال تنحط أيضاً في الإطار الاجتماعي في يد رجل الأعمال[44].

لقد عانى المسلم على العموم مؤثرات تقهقر المجتمع الإسلامي منذ بضعة قرون، فهو الإنسان، الذي خرج من حضارة، وكابد مؤثرات هذا التقهقر حتى من وجهة النظر الذهنية، وهذا الإنسان لا يزال في السن النفسية المتطابقة مع «الأشياء» وفي هذه السن يكون المجتمع مجرداً من ثقته في «الأفكار»، فالفكرة لا يتم تقييمها لديه كوسيلة للنشاط الاقتصادي أو الاجتماعي، باعتبارها الشبكة العقلية التي ينسج عليها هذا النشاط وإنما هي مجرد حلية للفكر، وترف زائد[45].

ويرى مالك أن عالم ما بعد العهد الموحدي - أي ما بعد دولة الموحدين - يمثل عالماً ذا بعدين هما: الشيء والشخص، فهو عالم فاقد لبعد الفكرة، والاتصال بيننا لا يتم عن طريق الأفكار، فعالمنا النفسي يفتقر لبعد معين هو بعد الفكرة[46].

وإذا كان تاريخ الحضارة الإسلامية قد قدم لنا النماذج العديدة التي تميز وعيها وحركتها ودورها في نهضة الإسلام، تميز بحضور الفكرة وترجمتها إلى واقع حي، وإلى حقيقة ذات فعالية تنتمي إلى تكوينها العقيدي ومقوماتها الثقافية، ولم يكن جهاد الإنسان المسلم طوال تاريخه الممتد حركة في غياب الفكرة أو إيجابية

(42) يقصد أساسنا الفكري.
(43) نحو كومنولث إسلامي، ص 73 - 77.
(44) فكرة الأفريقية الآسيوية، ص 234.
(45) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 234.
(46) نفسه، ص 172 ، 175.

بمعزل عن العقيدة «فإن للتاريخ رواده ومعبدي طرقه، فإذا اكتشف الأولون مجاهله وطرائق مستقبله، فإن مهمة الآخرين أن يحافظوا عليها، والعالم الإسلامي ينتج «صفوة» صالحة لأن تصبح «رواده» القادرين على أن يستهلوا سيره في التاريخ ويعينوا له المرحلة التي يقطعها يومياً نحو توقعاته البعيدة»[47].

وهذا هو دور الفكر الإسلامي المعاصر، أن يمنح هؤلاء الرجال وعي القائد ومغزى رسالته الحضارية في الإطار الأخلاقي والعقلي والاجتماعي والصناعي.

ولكن العالم الإسلامي لم يواجه أزمة أفكاره بطريقة منهجية، وهذا النقص هو الذي يسبب له تلك السلبية المؤثرة على أوجه نشاطه.

«وهكذا يبدو أن المسلم ليس سلبياً فقط، بل إنه بما اعتراه من خلل في الغريزة الاجتماعية الناتج من ملابسات تاريخه وعن التمسك الأعمى بالشكليات التي خلفتها له قرون الانحطاط، يبدو أحياناً وكأنه يبحث قصداً عن طريق السلبية، وأن انحطاط القيمة يبدو في صورة طبيعية في جميع الميادين التي يتجلى فيها عطل القادة والصفوة في المجتمع الإسلامي»[48].

وإيماناً بأن التاريخ الحضاري لأي مجتمع يمتد ولا ينقطع، يتواصل ولا ينفصل، ومن منطلق أن الأفكار التي تسهم في بناء الكيان الحضاري - إيجاباً وسلباً - قد تظل ذات تأثير واضح على بنية ومسار أي جهد حضاري يعد امتداد التاريخ أمة، وبهذا المعنى: «إذا ألقينا نظرة على الأفكار التي فعلت فعلتها في التاريخ فقتلت المجتمع الإسلامي، إن هذه الأفكار التي لا زالت باعتبارها أصبحت ميتة، تكون الجانب السلبي في نهضتنا، قد كانت تكون الجانب الإيجابي في عهد التقهقر والأفول الذي مر على الحضارة الإسلامية، هذه الأفكار إذن كانت قتالة في مجتمع حي، قبل أن تصبح ميتة في مجتمع يريد الحياة، غير أنها بكل تأكيد لم تولد بباريس أو لندن، بل ولدت بفاس والجزائر وتونس والقاهرة، لم تنشأ في مدرجات اكسفورد والسربون، ولكنها نشأت تحت قباب جوامع العالم الإسلامي وفي ظل صوامعه»[49].

وهذه حقيقة في منتهى الوضوح: «إن كل مجتمع يصنع بنفسه الأفكار التي

---

(47) فكرة الأفريقية الآسيوية، ص 234.

(48) نفسه، ص 236 , 237.

(49) مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص 130.

ستقتله، لكنها تبقى بعد ذلك في تراثه الاجتماعي «أفكاراً ميتة»، تمثل خطراً أشد عليه من خطر «الأفكار القاتلة»، إذ أن الأولى تظل منسجمة مع عاداته، وتفعل مفعولها في كيانه من الداخل، إنها تكون ما لم نجر عملية تصفية، تكون الجراثيم الموروثة الفتاكة التي تفتك بالكيان الإسلامي من الداخل وهي تستطيع ذلك لأنها تخدع قوة الدفاع الذاتي فيه»[50].

وتصفية المكونات السلبية في الكيان الإسلامي، والقضاء على معوقات النهضة، لا يتم في غياب النشاط المشترك للمجتمع المسلم: «إن نشاط المجتمع المشترك لا يتكون في بساطة من مجموع النشاطات الفردية، حتى ولو كانت هذه الأخيرة من نفس الجنس، وحتى لو كانت متحدة كلها في نفس الاتجاه، إذ يجب أيضاً أن يتم تنظيمها في كنف النشاط الإجمالي حسب مخطط تنظيمي Organigramme يتولى تحديد فعالية هذا النشاط، فهذا التنظيم للنشاطات الفردية بالذات في كنف نشاط إجمالي مشترك هو الذي يضع على وجه الدقة مشكلة المفهومية[51].

ومن أول الواجبات التي تتحتم على النهضة الإسلامية، **أن نصفي عاداتنا وتقاليدنا، وإطارنا الخلقي والاجتماعي، مما فيه من عوامل قتالة، ومما لا فائدة منها، حتى يصفو المناخ الاجتماعي للعوامل الحية والداعية إلى الحياة.**

ولن تتأتى هذه التصفية ـ التي تحدثنا فيها ـ إلا بفكر جديد يحطم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع يبحث عن وضع جديد هو وضع النهضة، والالتزام بالهوية الفكرية للحضارة الإسلامية.

ويخلص مالك من ذلك إلى ضرورة تجديد الأوضاع بطريقتين:

الأولى ـ سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي.
والثانية ـ إيجابية تصلنا بالحياة الكريمة.

وقد قامت الحضارة الإسلامية بعملية التحديد هذه من ناحيتها السلبية والإيجابية إلا أن الحضارة الإسلامية قد جاءت بهذين التحديدين مرة واحدة، وصدرت فيها عن القرآن الكريم، الذي نفى الأفكار الجاهلية البالية: **﴿أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾** المائدة/ 50.. ثم رسم

(50) نفسه، ص 130.

(51) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 129.

طريق الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل بطريقة إيجابية(52).

وهذا العمل نفسه لازم اليوم للنهضة الإسلامية(53).

ومن سلبيات الشخصية الإسلامية المعاصرة، أنها لا تبالي بصغائر الأشياء، ولكن الحياة نسيج أحداث كبيرة وصغيرة، والنبي ﷺ، كان يعلم أمته تقدير الأشياء البسيطة التي يستصغرها النظر القصير كأنما يريد بذلك ألا يترك للضمير الإسلامي أن يحلق فوق الأشياء يزهد فيها، فيدلنا عليه السلام على هذه الحقيقة في حديثه: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فليغرسها فله عليها أجر»(54). هذه الوصية يجب أن يتأملها ويستفيد منها كل مسلم، حتى لا يبقى بيده إلى ساعة الحشر والنشر، ما يريد غرسه اليوم، بدعوى أنه كان في ظرف غير يسير، أو أن الساعة قد حلت(55).

وحين كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يواجه أعظم ملابسات التاريخ الإسلامي، كان يقول: «والله لو سقط جذع إبل من جسر من جسور دجلة لخشيت أن يحاسبني الله عليه». وتلك هي عظمة المشكلات الداخلية في نظر عظماء التاريخ، وهم يواجهون في الوقت نفسه أخطر مشكلات زمانهم(56).

ثم يدفع مالك بالنهضة الإسلامية إلى ضرورة الإيمان بقضية الأفكار في سعيها لإعادة الكيان الحضاري، فيرى «أن القرن العشرين قد سجل تطوراً معلوماً ـ بصدد الأفكار ـ هو أنه قد أعلى من الفكرة، باعتبارها قيمة قومية ودولية، هذا التطور لم تشعر به كثيراً البلدان المتخلفة، لأن عقدة تخلفها ذاتها قد نصبت في طريقها ضرباً من الغرام السقيم بمقاييس القوة، أي بالمقاييس القائمة على الأشياء، فالرجل الذي يعيش في بلد متقدم، يلاحظ شيئاً فشيئاً، أن الذي يفصل ما بين الشعوب ليس هو المسافات الجغرافية، وإنما هي مسافات ذات طبيعة أخرى.

والمسلم بسبب عقدة تخلفه يرد المسافة إلى نطاق «الأشياء». وبذلك يفقد مركب النقص لديه فاعليته الاجتماعية، ولكي يصبح مركب النقص لديه فعالاً مؤثراً

(52) مشكلة الثقافة، ص 68 ، 69.

(53) المرجع السابق، ص 67.

(54) رواه أحمد في مسنده: 184/3.

(55) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص 113.

(56) بين الرشاد والتيه، ص 112.

ينبغي أن يـرد المسلم تخلفـه إلى مستـوى الأفكـار، لا إلى مستـوى الأشيـاء، وفي مرحلتنا هذه يتحتم على البلاد العـربية والإسـلامية أن تـولي أكبر قـدر من اهتمامهـا لمشكلة أفكارها[57].

ولا شك أن العجز الفكري يترك آثاراً واضحة على مسيرة النشاط الاجتماعي، لأن العلاقة بين الفكر والواقع تصبح عديمة الروابط مما ينعكس على انعدام الفعالية في النتائج العملية للواقع والممارسة الإنسانية بكـافة مجالاتها: «إن المنـطق العملي ينقص البـلاد الإسلاميـة عمومـاً، لأن العجز في الأفكـار يخلق أو ينتج في المجـال النفسي عجزاً في (المراقبة الذاتية) وفي مراجعة النتائج، ففكرنا لا يقيم علاقات بين النشـاطات والجهـود والوسـائل من نـاحيـة، ونتـائجهـا من نـاحيـة أخـرى، ومفهـوم المحصول لا وجود له في تربيتنا الأولى، إذ هو لا يكون جزءاً من عالم أفكارنا، بينما المجتمع هو جهاز التحويل، الذي يحول الطاقـات الاجتماعيـة إلى نتائـج مختلفة. وفي كل مرة نقف فيها أمام مظهر من مظاهر اللافعالية في المجتمع الإسـلامي، نرى أنفسنا مجبرين على ربطه «بعالم أفكارنا» لأنه في هذا العالم تكمن أدواؤنا»[58].

«والواجب يفرض علينا أن نرعى واقعاً جلياً وجوهريـاً، هو أن ميـزانية التـاريخ ليست رصيـداً من الكلام بـل كتل من النشـاط المادي ومن الأفكـار التي لها كثـافـة الواقع ووزنه، وهذه الميزانية المكونة من صنـوف النشاط الإيجـابي هي في الحقيقة ميزانيات من القيم الثقافية»[59].

والإنسـان المسلم أحوج مـا يكون إلى المنـطق العملي في ممـارسـاتـه، لأن العقل المجرد متوفر في العالم الإسلامي، غير أن العقل التـطبيقي شيء يكاد يكـون معدوماً، حيث نرى جانباً كبيراً من اللافعالية في أعمالنـا، وإذا ما أردنـا حصراً لهـذه القضية، فإن مالكاً يـرى سبيلها الأصيـل في افتقادنـا الضابط الـذي يربط بين عمـل وهدفه، بين سياسة ووسائلها، بين ثقافة ومثلها، بين فكرة وتحقيقها، فسياستنا تجهل وسائلها، وثقافتنا لا تعرف مثلها العليا، وقد يقال إن المجتمع الإسـلامي يعيش طبقاً لمبادىء القرآن، ومع ذلك فمن الأصوب أن نقول، إنه يتكلم تبعاً لمبـادىء القرآن، لعدم وجود المنطق العملي في سلوكه الإسلامي[60].

(57) مشكلة الثقافة، ص 11 , 14.
(58) نحو كومنولث إسلامي، ص 85 , 93.
(59) مشكلة الثقافة، ص 109.
(60) شروط النهضة، ص 95 , 96.

وإذا تأملنا فعالية العقيدة الإسلامية التي تربط بين النظر والواقع، بين الفكر والعمل، نجد أنه ما من آية في كتاب الله تعالى، تدعو إلى الإيمان، إلا ونجدها مقرونة بالدعوة إلى العمل، ذلك أن الإيمان لا بد أن يصبح منهج حياة، وألا ينفصل عن واقع المسلم الاجتماعي والحضاري، وبهذا نتبين فعالية العقيدة الإسلامية، وتتعدد الآيات الدالة على هذه السمة العقيدية، يقول تعالى: **﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم﴾** المائدة/. 9. ويقول أيضاً: **﴿ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب﴾** غافر/ 40.

والسنَّة النبوية تبين لنا أن الإيمان يغمر الكيان الإنساني كله، بدءاً من قول لا إله إلا الله، إلى شتى ممارسات الإنسان اليومية، يقول ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[61].

وقد قسم العلماء هذه الشعب، إلى ما يختص منها بالقلب، وما يختص باللسان، وما يختص بالبدن، **أي الإيمان يشمل الكيان الإنساني كله، اعتقاداً وقولاً وفعلاً** [62].

فالذي ينقص المسلم بكل أسف، ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة فهو لا يفكر ليعمل، بل ليقول كلاماً مجرداً، بل أكثر من ذلك فهو أحياناً يبغض أولئك الذين يفكرون تفكيراً مؤثراً، ويقولون كلاماً منطقياً من شأنه أن يتحول في الحال إلى عمل ونشاط، ومن هنا يأتي عمقنا الاجتماعي، فنحن حالمون، ينقصنا المنطق العملي[63].

لقد سيطر على تاريخنا الفكري مفهوم تواكلي يشرح الإيمان بالغيب وقدرة الله المطلقة كأمور مقابلة بالضرورة لسطحية بشرية في مقابل علم الله، ولعجز بشري في مقابل قدرة الله. فهل الإيمان الحقيقي بالغيب يعطل قدرات الإنسان ووعيه عن التفاعل الواسع بحركة الحضارة وفعالية مسارها؟ ليس صحيحاً أن القرآن يحتوي على ما يثبط الهمة الحضارية، فالحق تبارك وتعالى ينادي عباده: **﴿وقل اعملوا**

---

(61) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث/ 9.

(62) انظر شرح الحديث بالمرجع السابق، البخاري بشرح ابن حجر، ص 68، المجلد الأول.

(63) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 96.

فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ التوبة/ 105. ولا بد أن يأتي هذا العمل في إطار الوعي والعلم والفكر، تلك العناصر التي تعطي العمل إطاره الحضاري: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ العلق/ 1.

فالقرآن كما هو منهج بتاريخ هذه الأمة يوجه نحو بناء الحضارة بكل قوى الإبداع المتاحة، لتستوي كلمة الله في حياة المسلمين، وحين تتجه هذه الحيوية الحضارية الدافعة للبناء ضمن منهجها الإلهي، تجديد الله تعالى ممدودة إليها ليستوي فعلها إلى نتائج تفوق قدراتها الذاتية، **فلمثل هذا الإنسان خليفة الله تسجد السموات والأرض بأمر الله**[64].

إن من أسباب فعالية الحدث الحضاري الإسلامي، ذلك التفاعل الذي تم بين الفكرة الدينية والإنسان المسلم، ففي نفس الوقت الذي كانت العقيدة الإسلامية تربط البشر وتلتحم بالدولة الإسلامية وتفرض أخلاقياتها، كانت في نفس الوقت تنفذ إلى أعماق الكائن وتصحبه إلى أرض الواقع والتفاعل مع حركة الحياة في صورة يتحد فيها المبدأ والتطبيق وكل عمل في الواقع الإنساني. وهذا أمر جوهري بالنسبة لمسلم القرن العشرين، لا سيما أن الأمة الإسلامية في أمس الحاجة إلى بلورة عملية لمواجهة تحديات الواقع المعاصر، وتنظيم جهدها نحو الأفضل وازدهار واقعها في خضم الكيانات المتواجدة على الساحة.

وإذا تأملنا حال الفكر في البلاد الإسلامية ـ على رغم تحررها من الوصاية الاستعمارية ـ نجد أنه لم يظفر بعد بحقه في السيطرة على وجوه الحياة، بل إن العلم في الأعم الأغلب، لم يكن آلة للنهضة بقدر ما كان زينة وترفاً، ويعطينا مالك مثالاً من الجزائر، حيث إن الفكر لم يكن حركة وعملاً إيجابياً، بل كان زخرفاً يؤخذ من باب التجمل، كان حلية لا تدخل في سلك قانون، ولا تخضع لمنطق نظري وعملي، وإنما تخضع لذوق ما بعد الموحدين.

وإذا ما ظل الفكر في العالم الإسلامي منعدم التأثير، بقي النشاط حركة فوضى، وتزاحماً يبعث على الضحك والرثاء، وليس هذا سوى شكل من أشكال الشلل الاجتماعي.

فلكل نشاط عملي علاقة مباشرة بالفكر، فمتى انعدمت هذه العلاقة عمي

---

(64) انظر: أبو القاسم حج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ص 108 , 109 ، بيروت، دار المسيرة ، 1979 م.

النشـاط واضطرب، وأصبح جهداً بـلا دافع، وكـذلك الأمـر حين يصـاب الفكـر أو ينعدم، فإن النشاط يصبح مختلاً أو مستحيلاً، وعندئذ يكون تقديرنا لـلأشياء تقـديراً ذاتيـاً، هو في عـرف الحقيقة خيـانة لـطبيعتها وغمط لأهميتهـا، سواء كـان غلواً في تقويمها أم حطاً من قيمتها[65].

وكل نهضة لا بد أن تواجه بالعديد من التحديات، وإيجابية المجتمـع في الرد والمـواجهة هي التي تحـدد فعاليـة المسار نحـو البناء الحضـاري، ويعتبر مـالك أن الصعوبات بمثابة أزمة نمو يعيشها العالم الإسلامي، وطبيعي أن كل نمو لا بد له من تعب وقلق وألم، ذلك أنه يقع في المجتمع وفي الفرد نفسه أيضاً شيء من التطاحن بين قوات سلبية تدعوه إلى السكون، وهي دعوة تجد في طبيعة الإنسـان عامـة قبولاً بسبب ميله الفطري إلى السهولة، وقوات إيجابية تدعوه إلى الكد والعمل حيث تحثه صعداً إلى الرقي الذي هو رسالة الأمة وإلى الدفاع عن كيان المجتمع وبصورة عـامة إنها تدعوه إلى القيام بالواجبات، وهكذا نرى أن الصعوبات والتحديات تبشر بالحياة الاجتماعية الصحيحة[66].

وبهذا تقتضي إيجابية التفاعل بين الفكر والواقع، فعـالية الإنسـان المسلم في ذات نفسه، ضمن أخلاقية التغيير الذاتي التي يفرضهـا التصور الإسـلامي، وكذلـك في حركة المجتمـع ضمن إطار العـلاقات الاجتمـاعية، كبلورة للتفـاعل الإيجـابي، للوظيفـة الاجـتماعيـة التي لا بد أن تقـوم بها الأفكـار في العـالم الإسـلامي، هـذه الأفكار التي لا تنفصل عن العقيدة الإسلامية الداعيـة إلى العمل في محيط الإنسـان الاجتماعي والطبيعي على السواء.

وينتقـل بنـا مـالـك بن نبي بعـد الحـديث عن فعـاليـة الأفكـار في المسـألـة الحضارية، من فعالية العلاقة بين الفرد والمجتمع، التي تنطلق بالضـرورة من خلال محور ثقافي وفكري يحدد شكل هذه العلاقة المتبادلة، لأن عـلاقة الفـرد بالجمـاعة التي ينتمي إليها لا تتم بمعـزل عن المناخ الفكري والثقـافي السائـد في مجتمع من المجتمعات، ومالك هو القائل: «إن الثقـافة لا تضم في مفهـومها الأفكـار فحسب، وإنمـا تضم أشيـاء أعم من ذلـك كثيـراً تخص أسلوب الحيـاة في مجتمـع معين من ناحية، كما تخص السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلـك المجتمع

---

(65) وجهة العالم الإسلامي، ص 79 - 80.

(66) مالك بن نبي، تأملات، ص 17.

من ناحية أخرى»[67].

ولا شك أن أي بناء حضاري، يتطلب تجاوباً صادقاً بين الفرد والجماعة التي ينتمي إليها، والتاريخ يدل على أن هذا التفاعل هو مبعث الحيوية والتجدد في الكيان الاجتماعي الذي يعد مقدمة للكيان الحضاري وتوطيد أركانه. كما أن تميز الأفراد فيما بينهم من قدرات وإمكانات، يفسح المجال للدور الإيجابي للفرد من خلال المسئولية والتبعة الاجتماعية، ولا زال الدور الذي يلعبه الفرد بينا في تقدم الحضارة وازدهارها.

«إن إرادة المجتمع وقدرته تضفيان على وظيفة الحضارة موضوعية وفعالية، أي: أن جملة العوامل المعنوية والمادية اللازمة لتحقيق تقدم الفرد تصبح موضوعية، وذلك بأن تتحول إلى سياسة وتشريع فيمثلان عالم الأفكار في هذا المجتمع على الصعيد الاجتماعي والأخلاقي تمثيلاً مباشراً. والفرد لا يحقق ما تصبو إليه نفسه إلا بفضل إرادة وقدرة، ليستا نابعتين منه ولا يمكن أن تكونا كذلك ، وإنما هما نابعتان من المجتمع الذي يكون الفرد عضواً فيه بحيث إذا ما ركن هذا الفرد إلى إرادته وحدها وقدرته وحدها، وأصبح هذا الفرد المنعزل الذي فقد اتصاله وارتباطه بالمجموعة التي ينتمي إليها، قشة في مهب الرياح»[68] وهذا الذي يعنيه مالك بأن العلاقة بين الفرد والجماعة لا بد أن تتم من خلال وسط فكري ثقافي، يحدد طبيعة هذه العلاقة ويمدها بعوامل الحيوية والتفاعل.

والتربية الحضارية ليست مجموعة من القواعد والمفاهيم النظرية التي لا سلطان لها على الواقع، على عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء.

وليست هي من إنتاج المتعالمين وبحار العلوم الذين يعرفون جميع كلمات المعاجم، دون أن يلموا بما تترجم عنه هذه الكلمات من وقائع خيراً كانت أم شراً، أو أولئك الذين يعرفون جميع المبادىء والتعاليم التي جاءت في الإسلام، دون أن يستطيعوا تطبيق مبدأ أو تعليم واحد لتغيير أنفسهم أو تغيير بيئتهم، فكل حقيقة لا تؤثر على الأشخاص والأفكار والأشياء هي حقيقة ميتة.

والتربية الاجتماعية لا تعني شيئاً إذا لم تكن - في الواقع وبما تحمل من معنى - وسيلة فعالة لتغيير الإنسان وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه وكيف يكون معهم

(67) انظر: مشكلة الثقافة، ص 11.

(68) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 49 , 50.

مجموعة القوى التي تغير شرائط الوجود نحو الأحسن دائماً، وكيف يكون معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ(69).

وعن قوة التماسك اللازمة للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية، يرى مالك أن هذه القوة مرتبطة في أصلها بغريزة (الحياة في الجماعة) عند الفرد، والتي تتيح له تكوين القبيلة والعشيرة والمدينة والأمة، وروح التماسك ـ هذه بين الفرد والجماعة، مهمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض، كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: **﴿وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم، إنه عزيز حكيم﴾** الأنفال/ 63. ومن العجب أن نجد اتفاقاً له مغزاه ودلالته بين ما توحي هذه الآية، وبين معنى كلمة دين Religion في أصلها اللاتيني فهي تعني هنالك «الربط والجمع» وقوة التماسك الضرورية للمجتمع الإسلامي، موجودة بكل وضوح في الإسلام، ولكن أي إسلام؟ الإسلام المتحرك في عقولنا وسلوكنا والمنبعث في صورة إسلام اجتماعي، وقوة التماسك هذه جديرة بأن تؤلف لنا حضارتنا المنشودة، وفي يدها ـ ضماناً لذلك ـ تجربة عمرها ألف عام، وحضارة ولدت على أرض قاحلة وسط البدو، رجال الفطرة والصحراء(70).

وإذا كان الإنسان المسلم قد اقتحم المجال الحضاري العالمي بأقصى ما أعطته مرحلة التحول القرآني في ربع قرن من مزايا سلوكية جديدة، فقد حدث ذلك عبر تجنب الفردية والاستعلاء على الآخرين، وإن ربع قرن من التحول بالقرآن قد حمل العربي من أقصى مطلقه الفردي إلى جماعية تأليفية في ظل الإسلام، ولم يكن الله يطلب منهم الوعي بكامل المنهج والتدريب عليه في فترة وجيزة لتحول ضخم، بل لخص مهمتهم في الخروج ألى الناس لوضع حد بين أمرين واضحين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي أطار تؤمنون بالله(71).

والمجتمع ليس عدداً من الأفراد، ووحدة المجتمع ليست الفرد، ولكنها الفرد المشروط. فالمجتمع هو الذي يتولى تشكيل الفرد وهو في حالة الفطرة، ليكيفه طبقاً

(69) ميلاد مجتمع، ص 93.

(70) شروط النهضة، ص 88 - 90.

(71) العالمية الإسلامية الثانية، ص 293.

لأهدافه الخاصة، وهـو المعنى الذي يقصـد إليه الـرسول عليـه الصلاة والسـلام في قوله: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[72].

وذلك هو التكيف الذي يجعل الفرد أهلاً لأن يتخـذ مكانـه، ولأن يقوم بـدوره في المجتمـع، أي أننا ينبغي إجمـالاً أن نحدد العـلاقـة التي يحتمـل أن تكـون بين مجمـوعة من الأفعـال المنعكسة المنـظمة لسلوك الفـرد، وبين شبكة العـلاقات التي تتيح لمجتمع ما أن يؤدى نشاطه المشترك.

فكمـا أن الفرد والمجتمـع ـ في الظروف العـادية ـ يعمـلان في نفس الاتجاه، فـإن هناك تبـادلاً بين الانعكاس الفـردي والعلاقـة الاجتمـاعيـة، ويجب أن نـلاحظ مباشرة تأثير الانعكاس في الحياة الاجتماعية، إذ نجد أن هذا التأثير يتـطور مع عمـر المجتمـع. والفرد يكتسب بمجمـوعـة انعكـاسـاتـه، كمـا يكتسب المجتمـع شبكـة عـلاقاتـه، والعلاقـة وثيقة بين جـانبي المسألـة، فهي علاقـة كونيـة تاريخيـة، إذ أن المجتمع يخلق الانعكاس الفردي، والانعكاس الفردي يقود تطوره، ويمكننا بفضـل هـذا التبـادل أن نتخـذ من المـرض الاجتمـاعي دليـلاً على الفسـاد في شبـكـة العلاقات[73] أي: أن حيوية العلاقة بين الفـرد والمجتمع، مؤشـر يدلنـا على فعاليـة المسار الحضاري، وأن مسؤولية دفع الحركة الحضارية إلى الأمام تقـع على الإنسان الفرد وعلى الجماعـة، فعلى المستوى الفـردي يقول الحق سبحـانه: ﴿**وكـل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيـامة كتـاباً يلقـاه منشوراً. اقـرأ كتابـك كفى بنفسـك اليوم عليك حسيباً**﴾ الاسـراء/ 13 - 14. وعلى المسـتوى الجمـاعي يقـول تعالى: ﴿**تلك أمة قـد خلت لها مـا كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسـألون عمـا كانـوا يعملون**﴾ البقرة/ 141.

والحقيقة ـ كما يـرى ابن نبي ـ أن كل ثقـافة تقـوم علي قاعـدة من الضمانـات المتبادلة بين الجسم الاجتماعي والفرد، ومبـدأ التبادل هـذا هو الـذي وضعه القـرآن بصـورة مجملة عند تعـريفه للمسلمين كمـا يقول تعـالى: ﴿**كنتم خير أمـة أخـرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر. . . .**﴾ آل عمران/ 110.

---

(72) انظر: ميـلاد مجتمع، ص 60، والحديث رواه البخاري، كتاب الجنائز/ 80، معلم، كتاب القدر/ 22.

(73) انظر: ميلاد مجتمع، ص 61.

فوظيفة الثقافة الإسلامية هي المعنية بوضوح، ضمن هذا الفرض، كما أن هذا المبدأ قد تناولته السنة النبوية في قول الرسول ﷺ: «مثل القائم على حدود الله تعالى والمدهن فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة في البحر فأصاب بعضهم أسفلها وأصاب بعضهم أعلاها، فكان الذين في أسفلها يصعدون فيستقون الماء فيصبون على الذين في أعلاها، فقال الذين في أعلاها لا ندعكم تصعدون، فتؤذوننا فقال الذين في أسفلها فإننا ننقبها من أسفلها فنستقى، قال فإن أخذوا على أيديهم فمنعوهم نجوا جميعاً، وإن تركوهم غرقوا جميعاً»(74).

وكل ثقافة ينبغي أن تتولى الدفاع عن ذاتها، وذلك بأن تضع بين المجتمع والفرد، ذلك التبادل الذي يقوّم الأخطاء حيث كانت وأيا كان مصدرها. إلا أن هذه المبادلة لا يمكن أن تمارس إلا إذا تم ربط الفرد بالجسم الاجتماعي، بالصورة التي تلتحم بها مادة البناء بكامل البناية، ودور الثقافة إنما يتمثل على وجه الدقة في خلق هذه اللحمة الاجتماعية أولاً وبالذات(75).

معنى هذا أن التبادل والتفاعل الذى يتم بين أفراد المجتمع الإسلامى، يتخذ صورة المسئولية الخلقية المشتركة، فيما يخص الالتزام بالقيم الإسلامية التى تحفظ التعاون الاجتماعي لإنماء الأمة.

فالتعاون بين الدولة والفرد، على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي هو العامل الرئيسي في تكوين سياسة تؤثر حقيقة في واقع الوطن، وإذا تعذر هذا التعاون فإن القطيعة المعنوية سوف تفقد الطاقات الاجتماعية فعاليتها، ولكي يؤتي هذا التعاون ثماره لا بد له من جذور في العقيدة، وهذا ما يجعل ثمن الجهد الفردي محتملاً مهما كانت قيمته لدى صاحبه، فيضحي هكذا بمصلحته وحتى بحياته في سبيل قضية مقدسة في نظره(76).

ومما يؤكد أثر العقيدة على إيثار الفرد مصلحته الخاصة في سبيل مصلحة المجتمع، ما أحدثته العقيدة الإسلامية في الشخصية المسلمة بإزاء الأخوة الإسلامية، فإذا انعقدت آصرة العقيدة بين الأفراد، فالمؤمنون إخوة، ولو لم يجمعهم

(74) رواه الترمذي، باب الفتن/ 12، ومسند أحمد جـ 268/4.
(75) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 106 , 107.
(76) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص 70 - 74.

نسب ولا صهر، يقول تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾ الحجرات/ 10. وقوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض﴾ الأنفال/ 72. وهي ولاية تتجاوز الجيل الواحد إلى الأجيال المتعاقبة وتربط أول هذه الأمة بآخرها، وآخرها بأولها برباط الحب والمودة والولاء والتعاطف المكين، ولعل مجتمع المدينة في صدر الإسلام، والصورة التي استقبل بها الأنصار إخوانهم المهاجرين تؤكد لنا ذلك الولاء وتلك الرابطة، يقول تعالى في شأن هذه الواقعة: ﴿والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم، ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ، والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾ الحشر/ 9 - 10.

لم يعرف تاريخ البشرية كله حادثاً جماعياً كحادث استقبال الأنصار للمهاجرين، بهذا الحب الكريم، وبهذا البذل السخي، وبهذه المشاركة الرضية، وبهذا التسابق إلى الإيواء واحتمال الأعباء[77].

ويروي الإمام أحمد. . قال المهاجرون يا رسول الله: ما رأينا مثل قوم قدمنا عليهم أحسن مواساة في قليل ولا أحسن بذلاً في كثير، لقد كفونا المؤنة وأشركونا في المهنأ حتى لقد خشينا أن يذهبوا بالأجر كله». قال: «لا ما أثنيتم عليهم ودعوتم الله لهم»[78].

وبهذا التفاعل الذي حدث بين المهاجرين والأنصار، نرى صورة ترفع البشرية إلى أعلى مراقيها، صورة تمثل الأجيال من وراء الزمان والمكان والجنس والوطن والعشيرة والنسب، متضامنة مترابطة متكافلة متوادة متعارفة صاعدة في طريقها إلى الله، بريئة الصدور من الغل، طاهرة القلوب من الحقد[79].

وهكذا. . فإن المجتمع ـ الذي تعيش فيه ضمائر خائرة، ومجموعة من الروابط المتهدمة، ليس بينها اتحاد أو التئام، لا يستطيع أن يستمر في سيره[80].

(77) في ظلال القرآن، جـ 6، ص 26 - 35.
(78) تفسير ابن كثير، ط عيسى البابي الحلبي، جـ 4، ص 337.
(79) في ظلال القرآن، جـ 6، ص 27 - 35.
(80) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 68.

أين نعثر على هذه المعاني وسط ركام التخلف الحضاري في العالم الإسلامي؟ إن واقع المسلمين اليوم لا يعطي صورة دقيقة ولا كاملة للإسلام، كما جاء في الكتاب الكريم والسنة الصحيحة، وعما سار به الإنسان المسلم في عطائه الحضاري.

المسلم المعاصر يمثل صورة مجتمعات إسلامية معتلة، لا تضم أية حيوية في العلاقة بين الفرد والجماعة، ولا يستطيع نمط العلاقات السائدة من شحذ فعالية الإنسان المسلم ليستطيع مواجهة أزمة التخلف في مجتمعه، وعلى التسلح بقدر من اليقين والحماسة والبصيرة تجعل من إيجابية المسلم تجاه أخيه المسلم وانتمائه لثقافته وأمته محوراً للعلاقات الاجتماعية، ووسيلة لرأب الصدع الذي منيت به المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث.

وقد تعودنا أن نحمل أدواء تخلفنا للاستعمار الحديث، وأن نرد إليه ما أصابنا من ردة حضارية. والحقيقة أننا قد فعلنا بأنفسنا أكثر مما فعله الاستعمار بنا.. يقول تعالى: **﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم، ويعفو عن كثير﴾** الشورى/ 30.

تلك سنة الله في أرضه، وحكمته بين خلقه، لا يخفض قوماً بعد إذ رفعهم إلا بما كسبت أيديهم، ولا يغير بعد ذلك ما بهم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وهو ما حدث للأمة الإسلامية حين داخلها شيء من الكبرياء الأجوف بأن الله اختارها، ولن يستبدل غيرها، ونسيت أن حركة التاريخ لا تثمر نتائجها بغير الاختيار المؤسس على أسبابه: **﴿تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾** آل عمران/ 110، تفككت أوصال العالم الإسلامي، والفرقة دائماً فرصة لاختراق الصفوف المختلفة والبناءات الهامشية، فالتكوينات الحضارية التي تنفصل عن ذاتيتها العقيدية والأخلاقية، هي التي تدمرها المطامع والأهواء، يقول تعالى: **﴿وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين﴾** الأنفال/ 46.

فالإسلام يوازن بين الفرد والجماعة من خلال رابطة تقوم على أساس التكامل والتعاون وتسير العلاقة على أساس الأخوة والبذل والإيثار، حقق هذا الإسلام في حضارة لا تفقد الفردية وجودها فتسحق الإنسان، ودون أن تفقد الجماعة كيانها فيستعلي الفرد، وهذه الفعالية الاجتماعية بين الفرد والأمة التي ينتمي إليها، عمل مطلوب ليستعيد المسلم مكانته الحضارية وسط المجتمعات المعاصرة.

فعالية التمسك بالذاتية الحضارية:

يجب أن نعترف أن نسيجنا الفكري والتكويني يتحطم في داخلنا، وأننا نبتعد عن الهيكل البنائي الثقافي الذي تقوم عليه الذات العربية الإسلامية، وأننا لا نواري ذاتيتنا الحضارية فقط، وإنما نحاول أن نمحو معالم هذه الذات وينابيعها.

وإذا كان الغزو الفكري، هو أولاً قابلية للغزو، فإن الذوبان الثقافي هو أولاً قابلية له، وإذا كان التقدم الحضاري يبدأ من خلال الأفكار، فإن التحلل الحضاري يبدأ أيضاً من خلالها، وتخلف العالم الإسلامي ليس في فقره، ولكن في تبعيته الحضارية، واغتصاب خيراته ليكون في موقع الحاجة الدائمة، وذلك بتدمير الخصوصية الحضارية للذات الإسلامية، وإعادة صياغتها ضمن القوالب الغربية.

وكما يقول ابن نبي «إن الحضارة هي إنتاج فكرة حية، هي الدفعة التي تجعل المجتمع يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقاً للنموذج المثالي الذي اختاره، وعلى هذا النحو تتأصل جذوره في محط ثقافي أصيل يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى والحضارات الأخرى»[81].

إن فهم الأمة لذاتها، أساس من عناصر كيانها الثقافي في أي عصر من العصور، ويكتسب هذا الفهم أهمية خاصة في فترات التحول الحضاري الذي يرافقه دائماً في أنماط التفكير والسلوك وأساليب البحث والنظر، وهذا الفهم يعتمد اعتماداً كبيراً على فهمها لتاريخها وتمسكها بدلالات هذا التاريخ، وبالأسس التي صاغت أحداثه، وكذلك إدراكها لتراثها إدراكاً واعياً سليماً، فنهضة الأمة وتطورها الثقافي والاجتماعي إلى وثوقها بحسها التاريخي ووعيها التراثي والحضاري وإيمانها بذاتها ومعنى وجودها.

وتجديد الكيان الإسلامي وبناء الذات الحضارية، لا يمكن في غياب فهم الذات وإدراك الجذور العقيدية التي صنعت وساهمت في صياغة الأمة من قبل، وبذلك يستطيع المجتمع مواجهة كافة التحديات، والصعود إلى الرقي الحضاري المنشود.

ولأن كل تخطيط حضاري لا بد أن يستند إلى محيطه الثقافي ورصيده التاريخي، فإن «التنمية لا تشتري من الخارج بعملة أجنبية غير موجودة في خزينتنا، لأن هناك قيم أخلاقية، اجتماعية، ثقافية، لا تستورد، وعلى المجتمع

---

(81) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 49.

الـذي يحتاجهـا أن يلدها»، وأن مخـطـطاً ما يجب ألا تكـون له هـوامش بعضهـا من لعاب الرأسمالية، وبعضها الآخر من لعاب الماركسية»[82].

وفي ظـل غيـاب ذاتيـة المسلم الحضـاريـة: «ورثنـا نحن معشــر الشعـوب الإسلامية، كمـا ورثت معنا وفي الـظروف نفسها الشعـوب الإفريقيـة الآسيويـة التي خضعت مثلنا للدول الاستعمارية، واحتكت بثقافتها وحضارتها في إطار الاستعمـار، ورثنـا هذا الاتصـال، وبحكم القانـون الذي يفـرض على المغلوب عادات وتقـاليـد الغالب، ورثنا المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي وبتجـربته التـاريخية، وتقبلنـا بعضها لنقيس بها الواقع الاجتماعي لدينا، ونقارن على ضوئها ـ مـاضينا ـ بمـا يسحر أبصـارنا في حـاضر هـذه الأمم الغربيـة، هـذه الأمم ـ التي فـرضت علينـا عـاداتهـا ومفـاهيمها، ومصـطلحاتهـا وأسلوب حياتهـا، وهكذا رأينـا هذه الأشيـاء كمسلمـات يقتـدي بها فكـرنا ويهتـدي بها اجتهـادنا، ويستـدل بها منـطقنـا، دون أن نحقق في درجتها من الصحة واتفاقها مع جوهـر شخصيتنا وفلسفـة حياتنـا، حتى أصبحنا نضم إلى الإسـلام كل مـا نعتقد أنـه ذو قيمة حضـارية، دون أي تمحيص فيمـا يربـطه أو يحدد درجة ارتباطه بالإسلام أو ينزه عنه الإسلام»[83].

تبرز لنا الفقرة السابقة سمة هامة من سمات التمسك بـالذاتيـة الحضاريـة، إن القضايا السياسية والاجتماعية، خـلافاً للقضـايا العلميـة، قضايـا نسبية، فمـا يصدق على عصر ما ومجتمع ما، أو ما يؤدي إلى نتائج بناءة وتقدمية، يكـون في زمان آخـر ومجتمع آخر بلا معنى أو نتيجة، وأحياناً يكون ذا نتائج مخربة وجالبة للانحطاط.

إن ما يجري في مجتمع أوروبا وثقافتها وفكرها وأفكارها الفلسفية والاجتماعية والسياسية نتيجة طبيعية ومنطقية للعامل التاريخي والشروط الاجتمـاعية في أوروبـا، وإن انتقاله إلى مجتمعات ذات تاريخ مختلف وظروف اجتماعية مختلفة، بقدر ما هو خداع في الظاهر ومحدث للحركة في نظر العيون التي لا ترى سوى السطح، أمر لا نتيجة منه إلا تضييع أعظم الفرص وإفساد القيم[84].

إن مـا نشاهـده اليـوم على صـورة عـدم فعـاليـة أو قصـور في أوجـه نشـاطنـا الاجتماعي، ما هو في الواقع إلا النتائج الاجتماعية لانخفاض القيمة، فالأفكار التي

---

(82) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص 151 , 172.

(83) مالك بن نبي، تأملات، ص 61.

(84) انظر الدراسة القيمة للمفكر علي شريعتي: العـودة إلى الذات، ص 292، الـزهـراء لـلإعلام العـربي، القاهرة، 1986.

أثبتت فعاليتها في تشييد الحضارة الإسلامية منذ ألف عام، تبدو اليوم غير فعالة كما لو كانت قد فقدت تجاوبها مع الواقع، وذلك لأن المسلمين قد فقدوا اتصالهم بالنماذج المثالية الخاصة بعالمهم الثقافي الأصيل(85). ولن يمكن لمجتمع في عهد التشييد، أن يتشيد بالأفكار المستوردة والمسلطة عليه من الخارج، ولكي نحقق استقلالنا الاقتصادي والسياسي، فعلينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية، واستقلالنا في ميدان الأفكار(86).

كيف تحكم على من يأتي إلى بابك كي يبيع لك الحضارة؟ إن بعض القيم لا تباع ولا تشترى، والحضارة من بين هذه القيم، ولا يمكن لأحد من باعة المخلفات أن يبيع لنا منها مثقالاً واحداً، **ولكن الحضارة هي نتيجة الجهد الذي يبذله كل يوم الشعب الذي يريد التحضر(87).**

هذا الجهد البشري رهن بقواعد يستخرجها الإنسان من التاريخ في صورتها النظرية والواقعية معاً هذه القواعد هي ثوابت التاريخ، تلك التي لا يغيرها الزمن على حين يغير المجتمعات، إن نهضة مجتمع ما تتم في نفس الظروف العامة التي تم فيها ميلاده، كذلك يخضع بناؤه وإعادة هذا البناء لنفس القانون. هذا القانون هو الذي عبر عنه حديث رسول الله ﷺ، ولكن بلغة أخرى: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»(88).

ألم يلغ الإسلام وثنية الجزيرة العربية، وكسر الحصار النفسي والعقلي الذي فرضه العربي على نفسه، وفتح مجال الجهد الحضاري إلى كل الآفاق، وتمكن من صنع الإنسان المتحضر، إنسان الحضارة الإسلامية، الذي انطلق إلى تخوم حضارات شاخت، وعلوم أصابها الوهن وأفرزت التخلف، وواجه افكاراً طغى عليها ركام متخلف من بقايا القرون؟ ألم يخرج الإنسان المسلم، وهو مدفوع بقيمه الجديدة، وعقيدته الواضحة، ليفجر الطاقات الحضارية، ويقدم النموذج الحضاري الإسلامي، الذي نسعى لإستعادته؟ وهل يمكن أن تعيد الحضارة الإسلامية دورتها في غياب فعالية العقيدة الإسلامية التي صاغت ضمير الإنسان المسلم خلال إيناع حضارته وازدهارها؟ ولعل هذا ما قصده ابن نبي.

---

(85) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 217.

(86) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص 62.

(87) مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص 117 - 120.

(88) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 69 , 70.

إن الإنسان العقيدي يحمل في داخله المشاكل التي يواجهها المواطن، لأن ثلاثة عشر قرناً قد فصلت نموذجاً اجتماعياً مسلماً، يتصرف ويفكر حسب كيفيات لا تغيب عنا ملاحظة سماتها المشتركة، ويترتب على ذلك أننا بملاحظتنا لمشكلة «الإنسان العقيدي» نكون قد لاحظنا مشكلة المواطن في عمقها: إذ أن مشاكل هذا أو ذاك ذات تبعية متلازمة.

إن مشكلة الإنسان العقيدي هي التي توضح في حقيقة الأمر، أي مشكلة الإنسان المسلم الذي لا يعرف البتة كيف يستعمل عقيدته باعتبارها أداة اجتماعية، وإن إحدى الفضائل التي يتعين ربطها بفكرة كومنولث إسلامي[89] لهي إرجاع هذا الاستعمال للإنسان المسلم، ومن ثم إرجاع ما للإسلام ذاته في النهاية من فعالية اجتماعية، ومن إشعاع في العالم[90].

وفي مواجهة سيطرة المفاهيم الغربية، لا يزال المثقف المسلم ينظر إلى هذه المواجهة، نظرة تساؤل عميقة، يشوبها التردد والانفعال، وضعف المواجهة أمام هيمنة الغرب على نمط الحضارة المعاصرة، وذلك بعد الصدام الذي حدث بين العالم الإسلامي، وبين الثقافة الغربية من خلال الحقبة الاستعمارية وما خلفته من نماذج وأبواق تمجد في الفكر الغربي وفي الثقافة الغربية، في محاولات متعددة لعزل المفاهيم والقيم الإسلامية عن واقع الحياة، وكأن العقل المسلم أمام هذا الاجتياح الثقافي الغربي من ناحية، وضعف الذات واستلابها في مواجهته من ناحية أخرى، كأن هذا العقل لا يملك رصيداً من القيم الحضارية يكفل له المواجهة بإيمان وحزم.

يقول ابن نبي.. «لقد أصبح العالم الإسلامي يعاني الصدمة التي أصابته بها الثقافة الغربية، ويعاني بسببها على وجه الخصوص أثرين: مواجهة مركب نقص محسوس من ناحية، ومحاولة التغلب عليه من ناحية أخرى حتى بالوسائل التافهة. ولقد أحدثت هذه الصدمة عند قبيل من المثقفين المسلمين، شبه شلل في جهاز حصانتهم الثقافية، حتى أدى بهم مركب النقص إلى أن ولوا مدبرين أمام الزحف الثقافي الغربي، وألقوا أسلحتهم في الميدان، كأنهم فلول جيش منهزم في اللحظة التي بدأ فيها الصراع الفكري يحتدم بين المجتمع الإسلامي وينتحل في أذواقه

(89) يقصد الوحدة الإسلامية.

(90) مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، ص 103 - 105.

وسلوكه كل ما يتسم بالطابع الغربي»[91].

إن العلاقة الشديدة التشابك والمتزايدة التعقيد بين البنى الاقتصادية والثقافية والسياسية في هذا العصر، تجعل اجتياح الغرب الثقافي للعالم الإسلامي جزءاً أساسياً من أساليب الهيمنة الغربية على العالم، وتدمير الحصون الثقافية هي الشرط الأساسي لتدمير الهوية الحضارية واستلاب الإنسان المسلم لصالح الغزو الفكري الاستعماري.

ومهما يكن الأمر ـ كما يقول ابن نبي ـ إن العالم الإسلامي لا يمكنه أن يعيش في عزلة، وليس المراد أن يقطع علاقاته بحضارة الغرب، بل المهم أن ينظم هذه العلاقات معها[92].

ونحن لا نرفض ثقافة الغرب، بعد أن أصبح توغلها في الكيانات المعاصرة حقيقة لا تخفى على أدنى تحليل، وعطاء الحضارة الغربية لم يعد الآن غريباً، لقد صار إرثاً للإنسانية كلها مثلما قدمت الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها للعالم ـ وللغرب بالذات ـ من فكر وعلم وعطاء، صار ملكاً للبشر جميعاً.

وعلى أننا يجب أن نرفض أن تحل الثقافة الغربية محل ثقافتنا الإسلامية، لأن الغرب لم يلغ ثقافته وفكره وعقيدته، حين أخذ عن الحضارة الإسلامية ما أخذ، بالإضافة إلى أن الثقافة الغربية تعد الآن وسيلة لتذويب الذات الثقافية والقضاء على هوية الإنسان المسلم.

والذين يطالبون بالموقف الانتقائي أو التوفيقي، ويأتون عليه بمثل ما فعل الأوائل، ينسون أن الحضارة الإسلامية حين أخذت عن الحضارات الأخرى، كانت في موقع الأقوى، حيث كانت في أوج نشاطها وفاعليتها، بينما كان الأوائل وحضاراتهم في مرحلة السقوط الحضاري والهزيمة، بالإضافة إلى أن الحضارة الإسلامية لم تفتح نوافذها لتتفاعل مع الغير من أجل الأخذ والاقتباس، وإنما من أجل نشر العقيدة والدعوة إلى قيم الإسلام، وقد رأى الإنسان المسلم ـ وبما تسلح به من قوى الدفع القرآنية ـ إنه لا ضير من التعرف على ثقافات الغير، في ظل التمسك بذاتية الأمة العقيدية وتكوينها الثقافي، فكان للعقل المسلم ما كان من

(91) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، ص 13.

(92) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 127.

إنجازات حضارية في شتى الميادين، وباعتراف العديد من أساطين الفكر الغربي(93) أما الآن فالأمر مختلف، وما نقصده بالتعامل مع الغرب الآن لا يعني الرفض، ولكن اتخاذ الشروط الموضوعية لدفع محاولات الاستئصال الحضاري، والحماية التي تهمنا ليست الحماية السلبية القائمة على المنع والرفض، ولكن الإيجابية التي توفر ضرورة التمسك بالذاتية الحضارية الإسلامية، وبذلك تكون نهضتنا المعاصرة، منبثقة عن الذات، وليس من خارجها، تطوراً يعبر عن الهوية الحقيقية للأمة المسلمة، بعقيدتها وأخلاقياتها، هذا التطور الذي نتج عنه نظام إنساني مميز تبدى في شكل حضارة، هي الحضارة الإسلامية.

وبعد أن بين لنا مالك أهم الأسس والمعايير التي تسهم في صياغة الحدث الحضاري، وذلك من خلال أخلاقية التغيير الذاتي للإنسان المسلم كفعل إرادي في مواجهة أزمة الحضارة وبوادر سقوطها، وقد تبدى ذلك في صياغته لنظرية الدورة الحضارية، ثم بين لنا مالك أهمية الدور الذي تقوم به القيم الدينية والأخلاقية عندما يولد المجتمع، وخلال حركته التاريخية والحضارية، ثم أعقب ذلك ببيان السبل الفكرية والإمكانات الثقافية التي تسهم في توجيه الحدث الحضاري وفق أكبر قدر من الفعالية والإيجابية، وذلك من خلال العلاقة بين الفكر والواقع، ودور الفكر والثقافة في المجتمع، وأهمية التمسك بالذاتية الحضارية للإنسان المسلم في مواجهة الغزو الفكري والثقافي الذي يحاول القضاء على الشخصية الحضارية الإسلامية.

ينتقل بنا مالك إلى رصد الواقع الحضاري العالمي، على المستويين الغربي ممثلاً في الحضارة الغربية، والإسلامي ممثلاً في العالم الإسلامي. وذلك من خلال تحليل مالك لواقع الحضارة الغربية، لكي يبين لنا عناصر الأزمة التي يحياها الإنسان الغربي، وذلك لكي يوضح لنا أن من أسباب أزمة التخلف الحضاري في العالم الإسلامي، تخلي المسلمين عن قيمهم العقيدية، وانبهارهم الأجوف بفلسفات ومذاهب الغرب التي بين لنا مالك خواءها وأظهر لنا عناصر الأزمة الكامنة في الكيان الغربي، ويترتب على هذا الربط المنهجي بين واقع غربي متأزم، وبين عالم

---

(93) يكفي أن نذكر: زيجريد هونكة في «شمس الله تسطع على الغرب» وجوستاف لوبون في «حضارة العرب» و«جورج سارتون» في «تاريخ العلم» و«ستانووركب» في «المسلمون في تاريخ الحضارة» و«آدم متز» في «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» و«بارتولد» في «الحضارة الإسلامية» و«توماس أرنولد» في «الدعوة إلى الإسلام» وغير ذلك الكثير.

إسلامي متخلف، الضرورة التي يفرضها الفهم الصحيح للإسلام على أنه بجانب كونه عقيدة خالدة، فهو أيضاً شريعة قادرة على احتواء الأزمة الحضارية للمسلم المعاصر، والعودة بمنحنيات الانكسار في الحضارة الإسلامية إلى مسارها الذي أراده الحق تبارك وتعالى كخير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتهدي البشرية إلى استقامة المنهج وصدق الرسالة، وفق قيم الحق والخير والعدل.

الفصل السادس

رؤية مالك للحضارة الغربية

تعرض مالك بن نبي لدراسة الواقع الحضاري الغربي، الذي عايشه عندما كان طالباً يدرس الكهرباء، وعايشه أيضاً بعد أن أصبح مهندساً ـ بحكم دراسته العلمية والمنهجية ـ ومفكراً يهتم بقضايا الفكر العربي الإسلامي، وهموم المسلم المعاصر، وكان لا بد أن يتجه بثاقب نظره وعميق رؤيته، إلى تحليل الواقع الغربي وعدم تجاهله، وذلك بحكم الاحتكاك الحضاري بين العالمين الغربي والإسلامي، بصرف النظر عن أشكال هذا الاحتكاك ومنحنياته.

ويرى مالك أن ثمة دوافع اتجهت به إلى تناول الحضارة الغربية، فهو يرى أن المسلم الحديث ما زال يجهل التاريخ الحضاري للغرب، لذلك لا يستطيع أن يعرف كيف تكونت الحضارة الغربية، وكيف أنها في طريق التحلل، لما اشتملت عليه من ألوان التناقض، وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية، ولأن ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة، فقد استحالت بتأثير الاستعمار والعنصرية إلى «ثقافة امبراطورية»[1].

ويرى مالك أيضاً، أن العالم الغربي الآن، قد أصبح حافلاً بمشاهد أخرى من الفوضى، لا يجد فيه الفكر الإسلامي الباحث عن «النظام» نموذجاً يحتذيه، وإننا نلمح في مطالعات الشباب المسلم وفي مناقشاته إمارات اهتمام جديد

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 62.

بالإسلام، لا ينطوي على إثارة من الانطواء، فهذا الإسلام يبدو على العكس ـ متفتحاً بشكل واع لاستقبال العالم الحديث، والتكيف مع قوانينه وأوضاعه، وهو يعلم أن الغرب لا يسعه أن يقدم له كل ما يتطلب من حلول[2].

ويعتبر مالك أن تجربة الحضارة الغربية، تعد درساً خطيراً لفهم مصائر الشعوب والحضارات، وهي جد مفيدة لبناء الفكر الإسلامي، لأنها صادفت أعظم ما تصادفه عبقرية الإنسان من نجاح، وأخطر ما باءت من إخفاق، وإدراك الأحداث من كلا الوجهين ضرورة ملحة للعالم الإسلامي في وقفته الحالية، إذ هو يحاول ما وسعته المحاولة أن يفهم مشكلاته فهماً واقعياً، وأن يقوّم أسباب نهضته كما يقوّم أسباب فوضاه تقويماً موضوعياً.

وهذا الإشعاع العالمي الشامل الذي تتمتع به ثقافة الغرب، هو الذي يجعل من فوضاه الحالية مشكلة عالمية، ينبغي أن نحللها، وأن نتفهمها في صلاتها بالمشكلة الإنسانية بعامة وبالتالي بالمشكلة الإسلامية[2].

وأياً ما كان الأمر، فإن العالم الإسلامي لا يستطيع في غمرة هذه الفوضى الغربية، أن يجد هداه خارج حدوده، بل لا يمكنه في كل حال أن يلتمسه في العالم الغربي الذي اقتربت قيامته، ولكن عليه أن يبحث عن طرق جديدة، ليكشف عن ينابيع إلهامه الخاصة، ومهما يكن شأن الطرق الجديدة التي قد يقبسها، فإن العالم الإسلامي لا يمكنه أن يعيش في عزلة، بينما العالم يتجه في سعيه إلى التوحد، فليس المراد أن يقطع علاقاته بحضارة تمثل ولا شك إحدى التجارب الإنسانية الكبرى، بل المهم أن ينظم هذه العلاقات معها[3].

ويحتوي هذا الفصل على عدد من النقاط أهمها، بيان مالك لبعض العوامل التاريخية لواقع الغرب المعاصر، وتصوره لما أسماه بفتور المبررات في المجتمع الغربي، وأن ذلك يعبر عن أزمته الحقيقية، ثم يبين لنا أهم مظاهر هذه الأزمة، والتي برزت في عقدة الغرب في تعامله مع الشعوب الأخرى، وفقدان القيم الروحية والأخلاقية، والانفصال بين العلم والدين، وسيطرة النواحي الآلية والتقنية على القيم الإنسانية والاجتماعية، وما يترتب على ذلك من انعدام التوازن بين عناصر البناء الحضاري، وقد أشار مالك إلى بعض الصور الإيجابية التي يحياها الإنسان الغربي.

---

(2) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 113.

(3) المرجع السابق، ص 127 , 128.

وقد تعرض مالك لما أسماه «الحضارة المسيحية»، وهو مصطلح قد استخدمه من قبل «آرنولد توينبي»، وقد حاولنا الوقوف عند هذا المصطلح لبيان حقيقته من الناحيتين التاريخية والفكرية.

رؤية تاريخية للواقع الغربي

لا شك أن مشكلة كل فكر تكمن في الأسس التي يقوم عليها، والحضارة الأوروبية قامت على بدايات مادية وفكرية خاطئة، فكان لا بد لها أن تقود إلى نتائج خاطئة وإلى انحراف لا يكفي من أجل تصحيحه إلا بالعودة إلى بدايات صحيحة.

ويرى مالك أن العالم الإسلامي، إذا ما أدرك أن صدق الظواهر الأوروبية مسألة نسبية، فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيها، كما سيتعرف قدرها الحقيقي، وبهذا تصبح الصلات والمبادلات مع هذا العالم الغربي أعظم خصباً، وأن تخليلاً كهذا يتيح للمسلم حتماً أن يقف أمام نظام أوروبا كإنسان لا كمستعمر، وبذلك تنشأ حالة من التقدير المتبادل، والتشارك الخصيب، بدلاً من تلك العلاقة المادية الصرف، التي تعد في جوهرها علاقة أوروبا المستعمرة بالعالم الإسلامي القابل للاستعمار، قل ذلك أو كثر[4].

ويعتبر مالك أن لفوضى أوروبا وجهاً يعتبر نتيجة بسيطة، ولكنها محتومة للحركة التاريخية، أي للعوامل الداخلية التي حتمت هذه الحركة، ولها وجه آخر عارض نتج عن تأثير الواقع الاستعماري على الحياة، وعلى العادات وعلى الأفكار، منذ أكثر من قرن، هذان الوجهان يؤلفان في مجموعهما ظاهرة مشتركة في جميع الحضارات، هي ظاهرة تخلف الضمير في نموه عن العلم وعن حركة الفكر، فما الضمير إلا تلخيص نفسي للتاريخ، وخلاصة لأحداث الماضي منعكسة على ذات الإنسان، فهو بلورة للعادات والاستعدادات والأذواق[5].

ويوضح مالك الفجوة الكائنة بين العلم والضمير في الواقع الغربي بقوله، إننا نستطيع أن نلاحظ الحركة ذاتها في تاريخ أوروبا، حيث يفسر البعد بين العلم والضمير ما شاع فيها من فوضى، كنهاية محتومة لما أصابها من انفصالات متتابعة، حدث الانفصال الأول في مجال أخلاقها، باسم الإصلاح، الذي أثبت أن الضمير المسيحي عاجز عن مواجهة الفجوة التي كانت تفصله عن النزعة العقلية الناتجة عن

---

(4) وجهة العالم الإسلامي، ص 113.

(5) المرجع السابق، ص 114.

التطور العلمي، وحدث الانفصال الثاني في مجال سياستها بحدوث الثورة الفرنسية، تلك التي حطمت التوازن الاجتماعي التقليدي، وأحلت محله وضعاً قائماً على المساواة بين الأفراد بيد أن هذه المساواة النظرية لم تكن إلا توازناً لا قرار له، فقد كانت الظروف تهيّء انفصالاً في نطاق الشعب، بطل النظام الجديد، وكان قد نجم في صفوف اليعاقبة اتجاه عمالي معارض لاتجاه طبقة متوسطة، حتى إذا ما أعدم روبسنبير، وسقط المجلس الشعبي الأول بباريس، انتصرت الطبقة المتوسطة، ومع ذلك فقد ظل الصراع خفياً بين جناحي المجتمع الجديد، فإن الطبقة المتوسطة (البورجوازية) قد استهلت عهد الرأسمالية الجديد، كما أدى صراع العمال إلى ظهور طبقة جديدة هي الطبقة العاملة (البروليتاريا).

ولكن العالم الذي نتج هذا التطور المزدوج كان حافلاً بضروب التعارض، متهيئاً لتقبل صنوف الانفصال التي تصيبه[6].

ويستمر مالك في بيان الخلفية التاريخية قائلاً، إن الشعب وجد نفسه نهائياً منشقاً إلى معسكرين عندما حملت الطبقة العاملة لواء «المادية الجدلية» في وجه «المادية العملية» التي تدين بها الطبقة المتوسطة الأوروبية، وظل الصراع حيناً من الدهر على مستوى عال بين الاقتصاديين العمليين التقليديين، وعلى رأسهم آدم سميث وريكاردو، وبين الاقتصاديين الجدليين أصحاب المدرسة الجديدة، وفي مقدمتهم فردريك انجلز وكارل ماركس، حتى إذا قامت الشيوعية الدولية الأولى بعد مؤتمرات بروكسل ولندن التحضيرية، وبعد إعلان قيام مجلس للشعب في باريس عام 1871 م، انقسم الشعب نهائياً إلى طبقتين متميزتين ومتعارضتين، لم تقتصر معاركهما على الميدان الفلسفي، بل نشبت أيضاً في المجال السياسي[7].

لقد أصبح الرقم، سلطاناً في المجتمع الفني الآلي الذي قام بأوروبا منذ عام 1900 م، وصار الإحصاء لا معقب لحكمه، فليس للفطرة الإنسانية، أي الضمير الانساني ذاته، دخل في الحياة الجديدة، شأنه في ذلك شأن ما لا يدخل في عداد الأرقام، ولا يقاس بالكميات، وبذلك أصبحت حياة الإنسان مجرد وظيفة تكمل الأرقام، فالماكينات هي التي تحرر وتحسب، بل وتسخر الإنسان للانخراط في حركة أجهزتها[8].

---

(6) وجهة العالم الإسلامي، ص 115.
(7) المرجع السابق، ص 116.
(8) وجهة العالم الإسلامي، ص 119.

وفي القرن العشرين ـ يرى مالك ـ أننا أمام مأساة المجتمع الغربي الذي يمر بدوره بأزمة فتور لأنه فقد مبرراته التقليدية، والمبررات التي أعطت للشخصية الأوروبية في القرن التاسع عشر أقصى توترها، عندما كانت أوروبا تؤمن بالتقدم العلمي وبالحضارة وبالاستعمار، كرسالة حضارية، فكانت هذه المبررات تحرك وتوجه كل الطاقات الاجتماعية، وتوحد صفوفها في العالم، إذ كان الأوروبي ينظر إلى التقدم العلمي كميزة يمتاز بها عقله، وإلى الحضارة على أنها فطرته، وعلى الاستعمار على أنه امتداد حضارته خارج حدود أوروبا، وقد كانت هذه الأشياء تحقق الإجماع في الداخل والإعجاب في الخارج(9).

وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى عام 1914 - 1918، حدث انفصال لم يسكب عبرته في الضمائر المفتونة بسحر المال، وسيطرة الآلة، فقد أخفى الرخاء الظاهر المؤقت عنها لذعة الواقع(10).

وفي عام 1930، سمع الناس من جديد صوت احتكاك رهيب في أجزاء الماكينة، وكشفت الأزمة التي بدأت تستحكم عن السرطان الأخلاقي الذي يلتهم الحضارة، ويدلل على أن النهضة الفنية وحدها عاجزة برسومها ومعادلاتها عن حل المشكلة الإنسانية(11).

ممارسات لا إنسانية:

فلأول مرة في التاريخ الإنساني تصبح علة البؤس وفرة الإنتاج، لا قلة الثروات، وتلك إمارة عبقرية القرن العشرين، فلقد استطاعت بعلمها أن تجعل من أسباب الرفاهة عوامل فاقة وشقاء، فأين إذن مكان الداء..؟ هل هو في تفوق المنحنى البياني للإنتاج على منحنى الاستهلاك..؟ هذه مسألة صبيانية؟ فالفنيون الذين يلمون بمعرفة الحساب يعرفون كيف يصححون المسائل، ويعيدون المنحنيات إلى مستوى معين، وبذلك يكون الحل رياضياً يتلخص في إعدام الفائض، فهذا أبسط شيء، وبهذه الصورة، تم إحراق القطن والبن، على الرغم من أن شعوباً كثيرة لا تجد أثراً منها في بلادها، وهكذا وجدنا أن الحضارة التي أبدعت نظرية «مالتوس» القائلة بتحديد النسل للموازنة بين الثروة وبين مستهلكيها،

---

(9) مالك بن نبي، تأملات، ص 41.

(10) وجهة العالم الإسلامي، ص 119.

(11) المرجع السابق، ص 120.

تشرع في تطبيق هذا التحديد على الأشياء المستهلكة لا على المستهلكين[12].

ويوضح لنا مالك وجه المأساة في هذه الممارسات اللاإنسانية، أنه لم تنهض أية سلطة روحية للتنديد بتلك الفضيحة، فأولئك الذين كانوا يستطيعون إنقاذ أوروبا من فوضاها الاقتصادية، لم تكن حاجات الشعوب إليهم مربحة، فإن الشعوب المستعمرة العارية الجائعة لم تكن تستطيع أن تشتري شيئاً، فلقد اعتبرها المستعمرون مجرد أدوات للعمل، فخرجت بذلك من عداد المستهلكين.

ويصف مالك النظام الذي خلق الفوضى في أوروبا بأنه ذو صبغتين، فهو علمي واستعماري، في آن، فإذا ما كان في أوروبا فكر بمنطق العلم، أما إذا ما انساح في العالم فإنه يفكر بعقلية الاستعمار، حتى إذا وافى إبان الأزمة عام 1930 م كان المنطقان قد امتزجا، وبلغ الوحش بهذا الامتزاج أبلغ احوال الضراوة[13].

فماذا كانت النتائج، يقول مالك. . لقد علمنا رسول الله ﷺ درساً قال فيه: «من حفر مُغَوَّاة لأخيه أوشك أن يقع فيها» وكان أخوف ما يخاف على أمته ما ترتكب من مظالم لا ما تتعرض له منها»[14].

انحراف الحضارة الغربية:

ويبين لنا مالك أن تاريخ عصرنا قد صدق هذا الحكم، فأوروبا التي كان عليها أن تهدي سعي الإنسانية، قد اتخذت من مشاعل الحضارة (فتيلاً) يحرق بدل أن يضيء، وفي ضوء ما أشعلت من نار أشاعت وهجها في المستعمرات حتى جاءت على أرضها هي، أوروبا هذه رأينا الفوضى تنتشر فيها، نفس الفوضى التي أشاعتها في بقية أجزاء الأرض، ونفس الضلال، بل إنها قد تجرعت نفس الكأس المحتوم، كأس الاستسلام لقوى الشر الأسطورية[15].

ويتابع مالك ذلك المسار، وعندما أتت الحرب العالمية الثانية، فحطمت نهائياً وحدة أوروبا المعنوية وقداسة مبرراتها، وكان من أعمق آثارها في الحالة النفسية الأوروبية، أن الاستعمار قد فقد قيمته كمبرر لا من الناحية الأخلاقية لبعض الضمائر الأوروبية فحسب، بل فقد قيمته الواقعية[16].

---

(12) وجهة العالم الإسلامي، ص 120.

(13) المرجع السابق، ص 120, 121.

(14) وجهة العالم الإسلامي، ص 121، ولم نعثر على الحديث في كتاب الصحاح.

(15) وجهة العالم الإسلامي، ص 121.

(16) مالك بن نبي، تأملات، ص 42.

وما التاريخ منذ قرن من الزمان إلا ملحمة للفكر الاستعماري، فالطفل الذي يولد في أوروبا يشعر في استقباله الحياة كأنما سبقت تهيئته للاستعمار، فإذا ما أخطأ وجهته لم يصرفه ذلك عن تغذية ذهنه بأفكاره، كما يتغذى هو من خيرات المستعمرات(17).

وبعد أن قام مالك، برصد الخلفية التاريخية لواقع الحضارة الغربية، والتي آلت به إلى الاستعمار وإلى المادية الآلية، يتابع في تحليله لهذا الواقع، الحقيقة النفسية التي يحياها الإنسان الغربي كنتاج لهذا المناخ المتردي.

محاولة التعويض:

يرى مالك أن الأجيال قد عاشت في هذا المجتمع، على رصيد المبررات التي دفعت عجلة التاريخ في القرون الماضية، وخصوصاً في القرنين التاسع عشر والعشرين، والذي يبدو خاصة إذا رجعنا إلى فترة ما بعد الحربين العالميتين، وبدأ رصيد الإنسان الأوروبي من المبررات الضرورية لتحمل أعباء الحياة ينفد، وبدأت الشعوب التي تعيش على محور واشنطن ـ موسكو (الحضارة الغربية والمجتمع الأمريكي) بنفاد رصيدها الثقافي، رصيد مبررات حياتها التقليدية الموروثة عن أجدادها، وبدأت فعلاً تجري عمليات تعويض في شتى الميادين، حتى في ميدان الأدب، حيث نرى لوناً جديداً يظهر تحت اسم «الوجودية»(18) ويرى مالك في هذا اللون من الأدب، رد فعل أدبي على شعور غامض فقدان المبررات في المجال النفسي، فالانفتاح الاستعماري على العالم الثالث يعد نتيجة لفقدان المبررات، كذلك فإنهم في الغرب يربون أطفالهم على المناخ الاستعماري، وإذا ما فقد مجتمع ما مبرراته، ولم يستطع تعويضها بالطرق المشروعة في محاولات مبذولة، عندها يعتريه القلق ويعتريه التيه وتعتريه الحيرة(19).

والحقيقة أن المباحث الوجودية (من فلسفة وأدب) تقدم لنا ضوءاً كاشفاً على النتائج التي ينتهي إليها انسان مزقته الحروب والصراعات، وقضت على وحدته التي

---

(18) وجهة العالم الإسلامي، ص 123.

(19) لا شك في أن الوجودية ـ كفلسفة ـ تعد نتاجاً حقيقياً لأزمة حضارة، ونحن نوافق مالكاً على هذه الرؤية، . وكذلك تحدث في مواضع أخرى عن الماركسية والنزعة المادية، ولكنه أغفل فلسفات أخرى كالبرجسونية والظاهراتية والوضعية المنطقية، كانت تعج بها ساحة الفكر الغربي المعاصر.

(19) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ص 17- 19.

عاشها خلال مئات السنين، وخرج منها تائهاً حائراً، يبحث عن حقيقة وجوده، فلا يستطيع، ويبحث عن معنى الإنسان في مجتمع مزقته الأهواء المادية فلا يجد، فكان لا بد أن يختلق. فكراً أو أدباً يجد فيه ملاذاً من هذا التحلل الحضاري، ومأوى يحتمي به في ظل هذه الأزمة الخانقة التي أطاحت بالقيم السائدة وعوامل التماسك الاجتماعي، وكانت الفلسفة الوجودية بما تدعو إليه من التحرر والفردية والاحتجاج على مجتمع فقد مبررات وجوده، وإذا تأملنا جوهر اهتمامات أصحاب هذا الأدب الوجودي، والشعور الحاد باتجاه الوجود للعدم عند «هيدجر» والشعور بالغثيان عند «سارتر»، والشعور بالعبث والتفكير في الانتحار كما عند «ألبيركامي» - إذا تأملنا هذه المحاور - نجد أنها نتاج لعبثية المجتمع وعدم جدوى فكره ونظمه ومؤسساته نحو التوحد القيمي والأخلاقي، ومن ثم الإحساس بالطمأنينة والسكينة والأخوة الإنسانية.

ويمكننا الآن أن نرصد بعض العناصر التي رصدها مالك بن نبي، في تحليله للواقع الغربي، والتي تعبر عن أزمة حضارة.

خطأ مقولة واحدية الغرب:

يرى مالك بن نبي، أن الاستعمار قد انقلب في الضمير الأوروبي، إلى قومية عمياء، آلت بعد تصفيتها وتقطيرها وتكريرها إلى أسطورة «الجنس المختار» التي ستتخذ فيما بعد ذريعة إلى بلوغ قمة البربرية، وبذلك أدى إلى قيام الاستعمار على أساس احتقار الأجناس الى نشوء «جنس أسمى» بين سائر الأجناس البشرية[20].

ولقد خضع العالم لسيطرة أوروبا الأخلاقية والسياسية منذ قرنين من الزمان، والمشاكل التي لم تستطع السياسة والحروب، أن تضع لها حلاً مؤثراً، إنما تنتج من هذه السيطرة الأوروبية العليا على الشؤون الإنسانية، وهي ليست أزمة في الوسائل، وإنما في الأفكار، ولكن أوروبا التي استطاعت خلال قرنين من الزمان أن تتحكم في موارد العالم كله، قد وضعت هذه الموارد تحت تصرف النظام الأوروبي فحسب، محتكرة بذلك - من أجل فائدتها وحدها - الحرية والسلام والعمل، فلقد أحدثت في العالم المتحضر تفرقة بين الأخلاق والسياسة، ثم كانت هذه التفرقة بين الرجل الأبيض والرجل الملون[21].

وفي هذا الصدد، يرى مالك أن الأوروبي في حالة انفصال عن الإنسانية

---

(20) وجهة العالم الإسلامي، ص 124.

(21) مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الآسيوية على ضوء مؤتمر باندونج، ص 20 , 21.

منعزل عنها، عازف عنها، كأنه ليس منهـا، بل يتـربص بها الـدوائر كي يجعـل منها حاجة يملكها، وشيئاً يغتصبه، عندما تدق ساعة الفتوحات الاستعمارية[22].

ويعزي مالك التعالي الغربي إلى المناخ الـذي ينشأ فيـه الإنسان في الغـرب، فيـرى أن التعالي المـطلق ليس فيما يخص الحقـل الفكري ـ واقعـاً خـاصـاً بـطبقـة معينة ـ إذ أن الفرد الأوروبي يحمل جراثيم هذه الكبرياء دائماً لأنـه يتلقاهـا من الجو الاستعماري الذي يتكون فيه منذ الطفولة، ويتكـون فيه تصـوره للعالم ولـلإنسانيـة، فهو يعتقد على وجه الخصوص أن التاريخ والحضـارة يبتدئـان من أثينا ويمـران على روما ثم يختفيان فجأة من الوجود لمدة ألف سنة، ثم يظهـران من جديـد بباريس في حركة النهضة، أما قبل أثينا فليس شيء يذكر في ذهن هذا الفرد المشحون بالكبرياء الذي لا يرى بين أرسطو وديكارت إلا الفراغ. . وهذه النـظرة الخاصـة للغربيين هي التي تشوه منذ اللحظة فلسفة الإنسـان عندهم، وتشـوه بالتـالي السياسـة الغربيـة في العالم[23].

ويرى مالك أن فلسفة الإنسان لا زالت في الغرب، رهينة تعابير ومصطلحات، لا تسمـح للذهن الغربي أن يتصـور اشتراك الشعـوب في صفة الإنسـانيـة، والسعي للأخوة والتضامن، «فهناك كلمات مثل «الأهلي، والولد، والأسـود، والجلد الأحمر» تعبـر في الغرب عن عينـات من إنسانيـة سفلى، وهنـاك عبـارات تضفي على بعض الأجنـاس صفاتاً وألقـابـاً معينـة إلى الأبـد، مثـل «الهنـد، الخفي» و«العـربي غيـر المكترث» و«الصيني الغامض» الخ»[24] وواضح أن هذه المصطلحات والعبارات لها هدف استعماري.

ولعل مالك في موقفه من التعالي الغـربي، يكون قـد تأثـر ببعض آراء كل من شبنجلر وتوينبي، فشبنجلر يرفض الرأي القائل بحضارة إنسانية واحـدة تسير في خط مستقيم، ينقسم إلى عهـود قديمـة ومتوسـطة وحديثـة، أو مـا يشبـه ذلـك من أنـواع الانقسام ويعتبر هذا الرأي صادراً عن العقلية الأوروبية الغربية المحدودة ضمن أفقها المعين والمعجبـة بمنجـزاتهـا، والتي تحصـر الحضـارة بـذاتهـا، وتنصـرف عن الحضـارات الأخرى، وتنـظر إلى تطورهـا، وكأنـه تطور الإنسـانيـة بكـاملهـا، وإلى

(22) مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص 160.

(23) مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص 161.

(24) نفسه ص 162.

عهودها كأنها أواخر مراحل التقدم أو خاتمتها[25].

أما توينبي، فقد استبعد وانتقد عدة أحكام كادت أن تستقر في فكر مؤرخي الغرب، فالقول بوحدة الحضارات من أجل أن تعد الحضارة الغربية أعظمها قيمة، ليس إلا وهماً راجعاً إلى سيادة الحضارة الغربية الحديثة في المجالين الاقتصادي والسياسي، وهي أنانية تماثل ادعاء اليهود بأنهم شعب الله المختار، أو قدامى اليونانيين أن غيرهم من الأمم برابرة، فتقييم مؤرخي الغرب للحضارة الأوروبية على أنها أسمى الحضارات، تقييم خاطىء[26].

سيطرة النزعة الآلية والمادية:

يرى مالك أن الحضارة الغربية، تعيش أزمة حقيقية، وذلك لما تشتمل عليه من ألوان التناقض، وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية، ولأن ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة، فقد استحالت ـ بتأثير الاستعمار والعنصرية ـ ثقافة امبراطورية[27].

فما هي سمات هذا النمط من الثقافات في رأي مالك؟ إن الثقافة في الحقبة الامبراطورية تتسم بالمادية، التي تعد قاسماً مشتركاً يغذي السعي إلى نشر حضارة، وهذه الثقافة قد زودت بالمخاطر المادية، لأنها قد حبست نفسها في سجن هذا التعرض بحكم منهجها ذاته، وما كان لدعاتها أن يهتموا بغاية الأشياء، بل كان تعلقهم بأسبابها، ومن أمثلة ذلك أن مشكلة تسخير الانتاج لخدمة الإنسان، حيث كان هذا الإنسان، هذه المشكلة لم تخالط بعد الضمير الغربي، فالغرب ينتج ولكنه عاجز، عن توزيع ما ينتجه، وأوروبا العقلية التي أبدعت الماكينة، تجد نفسها في منتهى العجز عن مواجهة مشكلات الإنسانية وعلاجها، فكل علاقة لا تقاس، لا تدخل في حيز ضميرها، والناس في أوروبا يجيدون تشكيل المادة، ولكنهم لا يعرفون كيف يجعلونها أداة في يد الإنسان، وقد بلغت أوروبا كذلك الغاية في الفن والصناعة، ولكنها ارتدت من المثل الأخلاقية، فلم تعد تعرف شيئاً من الخير للإنسانية، فيما وراء حدود عالمها الذي لا يمكن فهمه إلا بلغة المادة[28].

ويرى مالك أن حضارة القرن العشرين، قد أفقدت وأتلفت قداسة الوجود في

(25) أوزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، جـ 1، ص 61.

(26) انظر في تفصيل ذلك: مختصر دراسة التاريخ لتوينبي، جـ 1، الفصل الثالث.

(27) وجهة العالم الإسلامي، ص 62.

(28) المرجع السابق، ص 156.

النفوس وفي الثقافة، وفي الضمائر، ولقد انـزلقت إلى إتلافهـا، بسبب منشأ ثقـافتها التي يـطلق عليها اليـوم «العلمية»، والتي أخضعت كـل شيء إلى مقـاييس «الكم»، ولكن نجاحها يفسـد بالتـالي الأزمة التي تمـر بها اليـوم حضارتهـا، التي فقدت كـل مبررات وجودها لأنها أفقدت الوجود قداسته وأوروبا اليوم لا تتنفس التنفس الطليق، بـل تتنفس تحت ضغط الأشياء المتـراكمة، إذ بقـدرها تـراكمت الأشياء، وبقـدر ما تراكمت الإمكانيات الحضارية، اضمحلت القاعدة الأخلاقية الروحيـة المعنويـة التي تتحمل في كل مجتمع عبء الأثقال الاجتماعية والأثقال المادية، إذ لا بد من قـاعدة روحية متينة حتى تتحمـل هذه الأعبـاء التي ترزح تحتهـا أوروبا أو الحضـارة الغربيـة اليوم، وهي في خضم الأشياء التي تنتجها التكنولوجيا(29).

وإنسان هذه الحضارة الآلية، قد تورط فـي الوضع المناقض للإنسـانية الـذي أسسه هو في العالم على درجـة لا تسوغ له القيام ببعث القيم الإنسانيـة اليوم، وهـو متورط في عالم الأشيـاء الذي صنعـه بعقله ويده، تـورطاً لا يسـوغ له القيـام بمهمة تخليص الإنسانية من ورطتها في الشيئية، فهـذا العالم الغـربي الكائن بين واشنـطن في الغـرب، وموسكـو في الشرق، قـد فقد إنسـانيتـه، حيث أصبـح يصـوغ مشكلة الإنسان بمنطق الأشياء فيقدر مصيره بالثلاجة، ومتوسط الدخل السنوي(30).

أثر النزعة الآلية ـ المادية على الأخلاق

لقد أبدعت الذات الغربية الآلات التي لم تستطع السيطرة عليها، حيث قادتها بعقل آلي، فصارت الحياة أرقاماً، وأضحت السعادة مقيسة بقدر ما لديها من وحدات حرارية وهرمونات، وصار العصر عصر «كم» يخضع الضمير فيه للنزعة الكمية، كمـا صار عصر النسبيـة الأخلاقيـة، فلم يعد أحـد يدرك معنى الفضيلة المـطلقة، بـل إن الكلمـة نفسها قـد أضحت من المعميـات، وأضحت كلمـة ميتـة لا معنى لهـا، لأن القرن العشرين، وهو قرن العقل الوضعي الذي يشبه عقل الآلة، لم يعـد يفهم شيئاً وراء التصورات النسبية للمادة(31).

ويستنتج مالك من ذلك، أن أوروبـا النازعة إلى «الكم»، وإلى «النسبية»، قـد قتلت عدداً كبيراً من المفاهيم الأخلاقية، حين جردتها من معانيهـا النبيلة، وأحالتهـا

---

(29) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته، ص 44 ، 45.

(30) حوار لمالـك بن نبي، شخصيات إسـلامية معـاصرة، إبـراهيم البعثي، ط 1، دار الشعب، 1972، ص 195 ، 196.

(31) وجهة العالم الإسلامي، ص 117.

ضروباً من الكلمات المنبوذة في اللغة طريدة الاستعمال من الضمير، وقد تعاظم خطر تلك النزعة الكمية في أوروبا طبقاً للعامل المضاعف المتمثل في النزعة الفنية، والذي تملكه صناعة غزت العالم، كأنها اخطبوط، يضاعف بصورة هائلة شهية الإنسان إلى المادة، وأصبح الرقم سلطاناً في المجتمع الغني الآلي الذي قام بأوروبا منذ القرن التاسع عشر، وصار الإحصاء لا معقب لحكمه، فليس للفطرة الإنسانية (أي للضمير الإنساني ذاته) دخل في الحياة الجديدة، وبذلك أصبحت حياة الإنسان مجرد وظيفة تكمل الأرقام، والماكينات هي التي تحسب، وتسخر الإنسان للانخراط في حركة أجهزتها، أما الحاجات الإنسانية العامة، وبخاصة حاجات الأرملة واليتيم والشيوخ والمرضى فهي ليست مريحة، لأن الماكينات لا تعرف الحساب الأخلاقي[32].

وقد أملت هذه النزعة المادية والآلية على الطفل الغربي، اتجاهه في الحياة، بحيث لا يختار طريقه فيها إلا وقد وضع نصب عينيه ما يأخذ من المجتمع لا ما يعطي، إنه يبحث عن حظه لا عن رسالته، وتلك طريقة جيدة لإعداد مدير المستقبل في المستعمرات، لأن ذلك الموظف لم يعد لديه أوفى قدر من التحفظ الذي يحول بينه وبين الأخذ بمبدأ النسبية الأخلاقية في بلاده، بل والمضي فيه إلى أبعد مدى، ففي المستعمرات تسلك الأخلاق النسبية في نفوس الناس باسم «السيادة القومية»، وبذلك يسقط قناع «التحفظ» كأنه مسحوق يذوب بحرارة الشمس، في جو حميت فيه الشهوات المنطلقة، والغرائز المطلقة، فالناس ما بين راغب وآخذ[33].

وعن الوسائل التي يتخذها الغرب في تحقيق هذه النسبية الأخلاقية، يرى مالك أن الناس في أوروبا ذاتها، قد لزمهم ما درجوا عليه في حياة المستعمرات من عادات وأذواق وأفكار، فلم تعد مطامحهم تسعى لإدراك «علة» الشيء، ولا «كيفية» حدوثه، وإنما هي متعلقة بالبحث عن الكم غير أنهم يحاولون نفاقاً أن يَستُرُوا هذه النزعة بما يتيسر لهم من البلاغة واللسن، لكن هذه البلاغة سرعان ما تختفي لتنكشف الأمور على حقيقتها، وتتسمى بأسمائها، وإذا بالنزعة الكمية تشمل مرافق الحياة الاجتماعية جميعاً، في الإنتاج وفي عمليات الدفع والشراء، بل وفي عملية الطعام أيضاً، فالحياة تجري على سنن «الكم» وحده[34].

---

(32) وجهة العالم الإسلامي، ص 118.

(33) نفسه، ص 118.

(34) نفسه، ص 118.

والمستعمر الغربي الذي تعود تسخير «المستعمر في العمل»، لوثه عادته عن مهمته الحقيقية، وعرته عن معنى حضارته، وكانت مباشرته الظلم سبباً أنساه العدالة وأصولها: من احترام القانون والشعور بحق الآخرين، وأدت به السهولة التي جرت عليها الحياة الاستعمارية إلى إنسائه كل جهد، بما في ذلك الجهد الفردي، حتى أن طائفة المستعمرين بالجزائر، وهي تقارب مليوناً من الأنفس لا يبلغ جهدها الفكري قدر ما يبلغه جهد مدينة صغيرة في فرنسا، وبذلك يتجرد المستعمر من حضارته في هدوء فيتوحش ويتنمط، من حيث أراد أن يفعل ذلك بالمستعمر، وهكذا فإن الغربي الذي تخلى عن كل وازع أخلاقي، فلم يعد يتحفظ في شيء داخل المستعمرات، يوشك أن يتخلى عن كل وازع داخل بلاده أيضاً[35].

ويندد مالك بالتقدم التكنولوجي، الذي لم يستخدمه الغرب إلا لقهر الشعوب المستعمرة، وأن القدرة التقنية تزود الإنسان بوسائل تزداد دقة وفاعلية، وتيسر له أدوات ومصنوعات ومستحدثات متكاثرة، وتمكن سلطته على الطبيعة وعلى الحياة الإنسانية، ولكن في سبيل أية غاية، أو أية غايات تستخدم هذه الأدوات والوسائل وتوجه هذه السلطة؟ في سبيل الاعتزاز بالقوة والاستعانة بها على قهر الآخرين والتحكم بهم واستغلالهم؟ أم في سبيل ما هو أرفع وأسمى من هذا كله؟ ما هي الغايات التي تمد الحضارة بالخير وما هي مراتبها ومراقيها؟.

يقول مالك في هذا الصدد: «إن ضروب الانفصال والفساد، تتضاعف وتستشري كل يوم في أوروبا، وبقدر ما يستخدمون العدالة وسيلة من وسائل الضغط والاضطهاد في المستعمرات، فإن قيمتها تنحط في بلادهم نفسها، وكلما فرضوا ألوان القيود على ضمائر الشعوب المستعمرة، فقدوا أهم معنى احترام الضمير، إنهم يتمزقون أكثر مما تتمزق المستعمرات[36].

الانفصال بين الدين والعلم

لقد درجت النظرة الغربية إلى اعتبار كل من الدين والعلم، عالمين منفصلين، وذلك بسبب الفهم الضيق لكل من العلم والدين في تاريخ الحضارة الغربية، حيث الصراع بين العقل العلمي الأوروبي ممثلاً في علماء الغرب، وبين سلطة الكنيسة، ومحاربتها للعلم والعلماء، مما حدد مفهوم العلم في دائرة ضيقة، هبطت به

---

(35) وجهة العالم الإسلامي، ص 125.

(36) المرجع السابق، ص 119.

وحصرته في ميدان التقنية والفلسفة الوضعية، وجردتـه من القيم الإنسانيـة، وتاريـخ التطبيق الغربي، خير دليل على هذا، حيث اقتصر فهمهم للعلم على كونه مجمـوعة من الطرائق والأدوات، وأداة يستعملها الإنسـان لأي هدف، حتى لـو كانت النتيجة تدمير ذاته، وهو ما نشهده في واقع الحضارة الغربية، وأزمتها الروحية والأخلاقية.

يقول مالك: «لقد أصبحت الثقافة الأوروبية تسيل في المجرى العلماني الذي سيقودها إلى موضوعية «أوجيست كونت»، وبالتالي إلى المادية الجدلية التي تمخض عنها ماركس، وبلغ الانفصال غايته في نهاية القرن الماضي، عندما زعـم العلم بعد اكتشـافاتـه المبهرة في ميـدان البخار، ثم في ميـدان الكهربـاء، أنه يستـطيع وحـده الاضـطلاع بسائـر المسئوليـات في العالم، وعنـدما اعتقـدت بكل بسـاطـة، البـلاد المتحضـرة بـأنهـا تستـطيـع أن تؤمنـه على مصيـرهـا، فـورطت ـ بفضـل تفـوقهـا الفكري ـ الإنسانية كلها في هذا الاعتقاد الساذج[37].

ومنذ تلك اللحظة أصبح العلم يسير على طريق، والأخلاق على طـريق آخر، وأصبح الانفصال بين العلم والضمير، شائعـاً في المجال الـذي تغطيـه ثقافـة القرن التاسع عشر العلمانية، كما تـدل على الاتجاه الـذي يتسع فيـه هذا الانفصـال، ولو شئنـا تلخيصاً يـوضـح المـوضـوع، لقلنـا: إن العلم يـزعـم أنـه يستـطيـع أن يحتـل الجامعات والمختبرات والمصانع، ويترك للأخلاق مجالاً للرواسب التي صنعها هو، والتي تكدست حول المدن الصناعيـة، أو تلك المدن التي يسـودها الفقـر المدقـع، وهي تحيط بـالمدن الكبيـرة في العالم الثـالث، وكلما تحـطمت وحدة الإنسـان إلى جزءين: جزء يسمى الكائن المعنوي، والآخر الكائن الموضوعي، فإن الأمر سيؤول إلى تجزئة الإنسان[38].

ويضيف ابن نبي: «إن العلم والضمير، قد تطالقا في عالم تسوده حرب طاحنة بين أخوين الرأسمالية والماركسية، رغم أنهما من نقطة واحدة، وخراب الروح الذي استشرى في الغرب، أعلن أثره في الحياة الأخلاقية، لأن الغربي لم يدرك بعـد، أن العلم لا يستطيع وحده، وبوسائله الخاصة إصلاح ما أفسده هو، ولعلنا نستطيع على الأقـل تقويم هـذا الفساد وتقـدير ثقله في التـاريـخ من خـلال حـربين عـالميتين.. وبأقصى تلخيص يقول مالك: «إن العلم دون ضمير ما هو سوى خراب الروح»[39].

(37) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص 63.

(38) نفسه، ص 64.

(39) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص 65، 66.

فمـاذا بعد أن فقـد المجتمع الغـربي مبرراتـه، ولم يستطع تعـويضها بـالطرق المشـروعة في محـاولات مبذولـة ، والذي تـرتب على هـذا الصـراع بين الأخـلاق والعلم، ماذا بعد فساد الروح على صعيد الواقع الإنساني في الغرب؟.

يقول ابن نبي: مثلاً «نجد البلد الذي حقق الضمـانات الاجتمـاعية إلى أقصى حد مثل السويد، يتميـز بشيء خطيـر، وهو أنـه يتصدر رأس القـائمة في «إحصـائية الانتحار العالمية» فظاهرة الانتحار في العالم، يشغل فيها المكان الأول، البلد الأكثر تقدماً نسبياً من حيث الضمـانـات الاجتماعيـة، وهذا يعني أن البـطون إذا امتلأت لا تغني النفـوس ولا تشبعها، فـإذا شبعت البـطون قـد تبقى الأرواح متعـطشـة، وتبقى الأرواح متطلعة، وحين لا تجد وجهة تتطلع إليها تفضل هذه الاستقـالة عن الحيـاة، هذا إذا ما يحدث عن طريق الموبقات، عن طـريق التدهـور الأخلاقي، عن طـريق الإدمـان على المخدرات، بحيث يصبـح المجتمع مهـدداً بالخـراب، لأن قـاعـدتـه الاجتماعية تنهار، أي شبابه ينهار»[40].

ويضيف مـالك، إن المجتمـع الأمـريكي يعـاني ظـاهـرة تضخم من نـاحيـة، وتناقص من ناحية أخـرى، تضخم الإمكان الحضاري، وتضاؤل الإرادة الحضارية، وإن الهوة أصبحت تتسع بين الـواقع الـطبيعي الإنساني الـذي ورثه وورث مبـرراته، وواقعه الثقافي اليوم[41].

إن العلم يتقدم، التكنولوجيا تتقدم، كل شيء ينـطلق ويقلع، والإنسان يـدفع الثمن، ويعيش في المـوجة الحـائرة، أين الإنسـان مما أبـدع وممـا اختـرع، وممـا ابتكر؟ لقد أصبحت الإطارات الفلسفية المعـاصرة محصلة طبيعيـة لاستمرار الغثيـان والعبث، والإنسان ذي البعد الواحد، وكل الإطارات الفلسفية المعاصـرة من سارتـر إلى كامي إلى ماركيوز، إلى ماركس، تعبر عن الإنسان والطريق المسدود.

«وما كان لحضارة أن تقوم إلا على أساس من التعادل بين الكم والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب، فأينما اختـل هذا التعـادل في جانب أو في آخـر كانت السقطة رهيبة قاصمة»[42].

«وهذا التخلف بين الضمير والعلم، لم يعد أمراً محتمـلاً، يتلخص في موقف

---

(40) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته، ص 24 , 25.
(41) نفسه، ص 26 , 27.
(42) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 156.

نزاع بين طرفين، بل أصبح متنافياً مع وجود النوع الإنساني ذاته»[43].

وعن التقدم الحضاري في رأيه، يرى مالك، «أنه لا يدل عليه رصيد القنابل الذرية المختزنة في قلاع الدول الكبرى، وإنما يكون هذا التقدم في نمو ضمير دولي في العالم، والقوى التي تزيد في هذه الدرجة، ليست هي التي توفر القوة والرفاهية للكبار، والتي تحاول أن تكون من وسائل القهر والاضطهاد ضد الشعوب المتأخرة ـ كما يقولون ـ وإنما هي القوى التي تقر توازناً اجتماعياً وسياسياً ينسجم مع نمو عالم يجب ألا تعالج فيه المشاكل الإنسانية بمنطق القوة، وإنما بمنطق البقاء، حذراً من وقوع كارثة، ولقد سيطرت على الحياة الدولية ـ بكل أسف ـ إرادة القوة التي لا تفارق حضارة القرن العشرين، فهي قانون للنفسية الغربية، قانون يسجل التأخر الخلقي لإنسان الغرب، حتى كأنه يجر الخطى إلى القرون الوسطى، عندما يستمد غذاءه الروحي من تاريخ محاكم التفتيش، ومن سيرة فرسان الاستعمار، بينما أصبحت عبقريته الصناعية نفسها ترفض أطماعه وادعاءاته عن غزو العالم، كأنه خلقه الله ليغذي به ترفه فحسب»[44].

ولا يمكن مواجهة أزمة الإنسان الغربي إلا بإرجاع التوازن المفقود أو المنعدم، بوضع ثقل حضارة جديدة، في إحدى كفتي التاريخ، حضارة ترفع الإنسان المتخلف للمستوى الاجتماعي الذي يتمتع به إنسان حضارة الأشياء اليوم، وترفع هذا الأخير إلى المستوى الأخلاقي الذي تفرضه الإنسانية[45].

وإذا كان هذا التوازن بين عناصر البناء الحضاري، هو المفتقد في حضارة الغرب، فإن مالكاً يرى في تعريفه للحضارة ضرورة هذا الضرب من التوازن بين عناصر البناء الحضاري، فيقول: «إن الحضارة يجب أن تحدد من وجهة نظر وظيفية، فهي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة، إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه»[46].

إن الفكر الغربي يدور أساساً حول ما يتعلق بالوزن والكم، وعندما ينحرف نحو التطرف ينتهي حتماً إلى المادية بكلتا شكليها: الشكل البرجوازي في مجتمع

---

(43) نفسه، ص 62.

(44) مالك بن نبي، فكرة الأفرو أسيوية، ص 35.

(45) نص حوار مالك: شخصيات إسلامية معاصرة، إبراهيم البعثي، جـ 1، ص 196.

(46) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 38.

الاستهلاك، والشكل الجدلي في المجتمع السوفيتي[47].

ويدلل مالك على هذا المنحى المتطرف في الممارسة الغربية، بنموذج الماركسية، فهو يرى أن المدرسة الماركسية - على سبيل المثال - ترجع الشبكة الاجتماعية بأكملها إلى المخطط الاقتصادي، وهي تجعل العلاقات الاقتصادية في المجتمع، أساساً يقوم عليه نشاطه المشترك، فإذا قال ماركس: «إن من الممكن تطوير مجتمع معين بالتأثير في ظروفه الاقتصادية»، كانت هذه العبارة كاملة في عقله، صادقة في تجربته اليومية، أما بالنسبة لنا فهي عبارة جوفاء لا تثبت تجربتنا الشخصية والاجتماعية منها شيئاً.

ويبرهن مالك على ذلك بمثال علمي، إن الطبيعة لتمدنا في هذا الصدد بمثال رائع، فهي لا تجري التغييرات الحيوية في الكائن الحي، تلك التغييرات التي تحفظ حياته، حين تقدم إليه المنتجات العضوية، في صورة كميات من المادة، إذ الواقع أن هذه المادة لا تتغير طبيعتها خلال العمليات الحيوية، فالهيدروجين يظل كما هو عند تمثيل عناصر الغذاء في خلايا الجسم والكربون يظل كربوناً، فليست العناصر - أي المادة - هي التي تتغير في عملية التمثيل، ولكنها العلاقات الكائنة بين هذه العناصر وحدها.

كذلك الأمر في الحياة الاجتماعية، فإن التغييرات التي تتم فيها لا يصح أن تعزي ابتداء إلى المادة الاجتماعية، أي: الاقتصاد، وكل ما يتصل بالعمل الحسي، وإنما تعزي إلى العلاقات التي تحول الشروط السابقة للظاهرة الاقتصادية ذاتها، حين توحد عناصرها في خلق حياة إنسانية منظمة، من أجل الاضطلاع، ببعض الوظائف الاجتماعية في نطاق «العمل المشترك» الذي يصنع التاريخ[48].

فليست أحادية التفسير هي التي تصلح للإنسان، وإنما منهج تكامل العوامل الذي يثبت تكافؤ العوامل ثم تفاعلها، ثم بروز أهمية إحداها دون الآخر، وفي مجتمع دون آخر، وقد يكون للجانب الاقتصادي أهمية في البناء الحضاري، لكنه لا يمكن أن يكون بحال هو المقوم الوحيد لفهم حركة الحضارة.

والعقيدة الإسلامية، قد جعلت من فكرة الصراع الطبقي في المجتمع الإسلامي، فكرة مرفوضة، وذلك ما أكدته أحداث التاريخ الحضاري للإسلام،

---

(47) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 21.

(48) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 30 - 33.

وكان الإبداع الحضاري الذي حققه أبناء الحضارة الإسلامية، ومن مختلف الجنسيات والألوان، أكبر دليل على سقوط كل مقولات التفسير الماركسي لفهم حركة التاريخ والحضارة.

وفي إطار حديث مالك وتحليله لواقع الحضارة الغربية، يذكر بعض الإيجابيات الكائنة في الممارسة الحضارية للإنسان الغربي، وذلك في معرض حديثه عن الطالب المسلم عندما يذهب إلى الغرب لتلقي العلم، فهو لا ينظر إلى بعض الصور الإيجابية في الحياة الغربية، ولكنه يقبع عند الوجه السلبي لها، وذلك بحكم الأساليب الاستعمارية التي مارستها القوى الغربية في العالم المستعمر.

فمالك يرى أن الأحياء اللاتينية واحدة في كل مكان، وهي تعرض دائماً الجانب العلمي الجدلي من الثقافة، كما تعرض الجانب السطحي بمسراته وملاهيه، والطالب، لا يمكنه أن يرى فيها تطور الحضارة، وإنما يرى هنالك منها نتيجتها، فهو لا يرى المرأة التي تجمع قبضات العشب لأرانبها، وإنما يرى تلك التي تصبغ أظافرها وشعرها، وتدخن في المقاهي والندوات، وهو لا يرى الصانع والفنان مكبين على عملهما ليحققا فكرة في صفحة المادة، لأنه قد خضع لتأثير معنى المنفعة، لم يلاحظ الطاقات التي تجعل الإنسان المتحضر، في وضع يمتاز فيه عن الإنسان البدائي.

لقد خرج ذلك الطالب من عالم باع آثاره ومخطوطاته للسائحين الأمريكيين، فإذا ما ذهب إلى مجال الحياة الأوروبية، فلن يستطيع أن يجد معنى لتعلق الأوروبي «بالأشياء القديمة» التي تصل الماضي بالمستقبل، بل لن يلاحظ كيف يتعلم الطفل معنى الحياة، واحترام الحياة، وهو يدلل قطة أو يغرس زهرة، بل لن يلفت نظره ذلك الفلاح الكادح وهو يقف في نهاية خط محراثه ليحكم على عمله، متفاعلاً مع التربة تفاعلاً هو الخميرة التي تصنع منها الحضارات[49].

مصطلح الحضارة المسيحية

استخدم مالك بن نبي مصطلح «الحضارة المسيحية» في كتاباته، ومن قبله استخدمه المؤرخ الانجليزي «توينبي»، ولأننا بصدد عرض موقف مالك بن نبي من الحضارة الغربية، فأصبح من اللازم التعرض لهذا المصطلح، لنبين: هل نشأت في التاريخ حضارة نستطيع أن نطلق عليها بحق «الحضارة المسيحية»...؟

(49) وجهة العالم الإسلامي، ص 61.

يقول مالك: «بتأمل الحضارة المسيحية الحالية نجدها تسير سير الحضارة الإسلامية التي سبقتها في الزمن، مهما يكن في هذا التقرير من غرابة - إذ من البين أن مولد المسيحية يسبق الإسلام بمراحل - ولكن التاريخ يؤيدنا فيما نذهب إليه، ذلك أنه يقرر، أن الحضارة تولد مرتين: أما الأولى: فميلاد الفكرة الدينية، وأما الثانية فهي تسجيل هذه الفكرة في الأنفس، أي دخولها في أحداث التاريخ، وإذا كانت المدنية الإسلامية قد جمعت المولدين في وقت واحد، فإن ذلك يعود إلى الفراغ الذي وجدته الفكرة الإسلامية في النفس العربية، التي لم تنشأ فيها ثقافة ولا ديانة سابقة، فخلا لها بذلك الجو، ولم يكن حظ الحضارة المسيحية في نفوس أهلها وبيئتها كحظ الحضارة الإسلامية، فقد نشأت الحضارة المسيحية في وسط خليط من الديانات والثقافات العبرية والرومانية واليونانية، فلم يتح لها أن تدخل إلى قلوب الناس وسط هذا الزحام الفكري والثقافي، لتؤثر فيها تأثيراً فعالاً، ولم يكتب لها أن تعمل عملها إلا عندما بلغت وسط البداوة الجرمانية في شمال أوروبا»[1].

مناقشة آراء مالك

ونحن نخالف مالكاً حول الفقرة السابقة في بعض الآراء، فأما عن ميلاد الفكرة الدينية والحضارة الإسلامية، فقد كانت الحضارة الإسلامية نتاجاً حقيقياً للفكرة الدينية الممثلة في الإسلام، أما تسجيل هذه الفكرة في الأنفس، فأمر برهنت عليه أحداث الحضارة الإسلامية نفسها من خلال سلوك الجيل المسلم، ممثلاً في الرسول ﷺ، والصحابة والتابعين، والأجيال المسلمة من بعدهم، وكانت أحداث الحضارة الإسلامية خير دليل على ارتباط الفكرة الإسلامية بسندها المحسوس، وهو الإنسان المسلم. **أما المسيحية، فإنها لم تسجل في الأنفس، لأنها لم تكن تحمل المنهج أو المقومات التي تمكنها من التفاعل مع أحداث التاريخ، كبناء حضاري له أسسه ومفاهيمه، التي بدونها يستحيل تأسيس حضارة.**

وفيما يتعلق بما أورده مالك، حول الفكر الثقافي والديني في المنطقة التي نزل فيها الإسلام وأن هذا العامل قد هيأ الفرصة لانتشار الإسلام بخاصة. فنحن نتساءل. هل كان ترك الإنسان العربي لتقاليده المتوارثة، أمراً سهلاً ضمن التحليل الموضوعي لحركة التاريخ الإسلامي؟ إن وقائع التحديات التي قابلت الدعوة الإسلامية في عهدها، تبين مدى الرعونة التي استقبل بها العرب العقيدة الإيمانية الجديدة وذلك من خلال تصوراتهم ومفاهيمهم التي توارثوها كابراً عن كابر، بأن دين الآباء والأجداد، أولى بالاتباع، وكل ما عدا ذلك فهو خروج عن القاعدة التي

ألفها العربي في تاريخه في التمسك بعقيدة الآباء، والتي تكونت في ذهنية الإنسان العربي، وفي تكوينه النفسي، ضمن معطيات العقل الجمعي القائم على عقلية الكثرة، والسياسات القبلية والانحصارات البيئية المغلقة.

وقد بين الحق تبارك وتعالى، هذا المزاج النفسي في قوله سبحانه: **﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾** المائدة/ 104.

ومن هنا كان موقف الإسلام من هذه القضية واضحاً منذ بدء الدعوة الإسلامية، واحتكاك العقيدة بالعديد من التقاليد والقيم المتوارثة التي كانت تملأ عقلية الإنسان العربي، والتي لعبت دوراً رئيسياً في صياغة حياة المجتمع العربي قبل دخوله في طور الحضارة الإسلامية.

وكانت الجزيرة العربية التي نزل فيها القرآن، تعج بركام من العقائد والتصورات، ومن بينها ما نقلته من الفرس، وما تسرب إليها من اليهودية والمسيحية في صورتها المنحرفة، مضافاً إلى وثنيتها الخاصة من الانحرافات[50].

ولم يكن العرب ـ كما يظن كثير من الناس ـ أهل جهل مطبق، أو ضلالة شاملة وإنما كانوا أصحاب شعر وحكمة ودين، كان فيهم بلاغة المنطق، ورجاحة الأحلام، وصحة العقول، وشعور ديني قوي يضحون في سبيله بأموالهم وأنفسهم[51].

ويؤيد هذا الرأي الشيخ مصطفى عبد الرازق، بقوله: «ومهما يكن من أمر العرب عند ظهور الدين المحمدي، فإنهم لم يكونوا من سذاجة الجماعات الإنسانية الأولى من الناحية الفكرية، يدل على ذلك ما عرف من أديانهم، وما روي من آثارهم الأدبية»[52].

وقد وجد عند العرب بعض الإسهامات الثقافية التي لا شك في إسهامها بشكل أو بآخر في تعديل الصورة المعروفة عن العقلية العربية قبل الإسلام، ومن أهم هذه الإسهامات ما وجد من إرهاصات تبشر بالرغبة في تواجد سياسي شامل، من ذلك: المؤتمرات التي عرفت باسم أسواق العرب، وكانت من أشهرها سوق

(50) سيد قطب، الإسلام، ومشكلات الحضارة، ص 39.

(51) د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 44.

(52) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 202.

عكاظ على مقربة من الطائف، وكان العرب يأتون إليها في الأشهر الحرم، وقد جعلوها مسرحاً للأدب والشعر، وكان لعكاظ رجل يولونه الحكومة للفصل فيما يقع من الخلاف أو نحوه، وكانت رعاية القرشيين للكعبة من سدانة وسقاية ورفادة، وغير ذلك من إرهاصات الرغبة في التنظيم السياسي قبل الإسلام بزعامة قريش، كذلك مما يروى في هذا الاتجاه، تأسيس حلف الفضول، وهو ما يدل على أن العرب في هذه المرحلة كانوا يتطلعون إلى وحدة شاملة تؤلف بين القبائل وتعمل على تحديد غاياتهم وتوحيد طاقاتهم[53].

فهل يمكننا القول بأن الإسلام جاء إلى منطقة جدباء من الناحية الثقافية، كما يقول ابن نبي. هذا من ناحية المناخ الذي استقبلت فيه الدعوة الإسلامية بالجزيرة العربية، أما من ناحية المقومات الكامنة في الدين الجديد والتي كفلت له البقاء والاستمرار واحتواء العناصر الدينية والثقافية المنتشرة في المنطقة وما حولها في ذلك الوقت.

فإن الإسلام قد أكمل الرسالات التي نزلت قبله، حيث كون حضارة جاءت حاوية لجوهر هذه الرسالات، واستوعبت في حركتها خط السير الأمثل لمسيرة الإنسانية الحضارية، وبذلك كانت الحضارة الإسلامية تملك منهجاً يقوم على تكامل قوى الإنسان العقلية والروحية للإنسان، ومن أهم سمات التصور الإسلامي للمسألة الحضارية، والتي جعلته حاملاً لكل المقومات التي كفلت له البقاء والاستمرارية، إقرار الإسلام لمبدأ الحرية الإنسانية، بوصفها عاملاً هاماً كان له تأثير كبير في انتشار الفكرة الإسلامية، أمام كل العقائد والمذاهب التي سيطرت على مسيرة الإنسان الحضارية قبل مجيء الإسلام، فيقول تعالى عن حرية العقيدة: ﴿ **لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾ البقرة/ 256.

وأقر الإسلام مبدأ حرية المناقشات وآدابها: ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾ النحل/ 125. ويقول تعالى مخاطباً المؤمنين في معاملة أهل الكتاب: ﴿**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن**﴾ العنكبوت/ 46.

---

(53) يراجع في بيان حقيقة العقلية العربية قبل الإسلام، في الفكر الديني الجاهلي للدكتور محمد إبراهيم الفيومي، أدب التاريخ عند العرب للدكتور عفت الشرقاوي، تاريخ الجاهلية لعمر فروخ وحضارة العرب لجوستاف لوبون.

كـذلك شـرع الإسلام، قـاعدة الأخـوة الإنسـانيـة في شمـول وعمق، وصـاغ مجتمعه على أصول ومبـادىء تمكن لهـذه الأخوة وتـدعمها، يقـول تعالى: ﴿يـأيها النـاس اتقوا ربكم الـذي خلقكم من نفس واحـدة وخلق منهـا زوجهـا وبث منهمـا رجالاً كثيراً ونساء﴾ النساء/ 1 وقـوله تعـالى: ﴿إنما المؤمنـون أخوة فـأصلحوا بين أخويكم﴾ الحجرات/ 10 ويقول ﷺ: «اللهم ربنا ورب كل شيء ومليكه، أنا شهيد أن العباد كلهم إخوة»[54].

وبذلك قرر الإسلام أن الناس جميعاً سواسية في القيمة الإنسانيـة المشتركـة، وأنه لا فضل لإنسان على آخر الا بكفايته وعمله وخلقه ودينه.

وبهـذه الميزات وغيـرها من شمـول العقيـدة الإسـلاميـة وواقعيتهـا وتكـاملهـا وإيجابيتها في واقع الحياة، تمكنت هذه العقيدة من النفوس على مختلف جنسياتها، وضمت تحت لـوائها عنـاصر متعـددة، صـاغت في النهـايـة حضـارة عـالميـة تملك مقومات الاستمرارية.

هذا بخصوص مقومات الـدين الذي اعتقـد مالـك أنه جـاء إلى منطقـة فراغ، وخلوا من الدين والثقافة، وبذلك نكون قد بينا أن الإسلام نزل وسط تحديات متعددة (هذا من ناحية) بالإضافة إلى كـونه حـاملاً لمقـومات وجـوده واستمراريتـه واحتوائـه للحضارات المحيطة، وصياغته لحضارة انطلقت في التاريخ، وقدمت للإنسانية كـل ما تصبو إليه من معاني الخير والعلم والسلام.

أمـا بخصـوص المسيحيـة التي صـاغت مـا أطلق عليـه مـالـك بـ«الحضـارة المسيحية» مساوياً بين الحضارة الإسلامية وبينهـا من حيث النشأة، فيمكننـا تحليله، بعد رصد بعض آراء مالك حول هذه المسألة للوقوف على رأيه متكاملاً حولها.

يقـول مالـك: «إن الحضارة الغـربية قـامت في بدايتهـا على هيكـل أخـلاقي مسيحي أتاح لها التماسك والوثبة الضرورية لازدهارها، ولكن تـطورها قـد غير هـذا الأسـاس العقيدي شيئـاً فشيئاً، إلى هيكـل مختلط يتجلى فيـه التفكيـر الكـاثـوليكي والبـروتستـانتي، ومـا يسمى بـالتفكيـر الحـر، والتفكيـر اليهـودي بصـورة متـوافقـة تماماً»[55].

---

(54) رواه أحمد بمسنده، جـ 4، حديث/ 369.

(55) مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الأسيوية، ص140.

وفي مشكلة الأفكار يقول: «لقد كان للفكرة المسيحية الفضل في دخول أوروبا التاريخ ومن هنا بدأت أوروبا في بناء عالم الأفكار، وابتداءً من عصر النهضة كشفت اللثام عن العالم الإغريقي، ولكن هذا العالم الاغريقي على الرغم من أن أوروبا عثرت عليه في آثار الحضارة الإسلامية إلا أنه حمل الصبغة المسيحية ابتداء من زمن توما الإكويني»[56].

وعن أثر الدين في دور الحضارة، يرى: «أنه لا يختلف تطور الحضارة المسيحية عن تطور الحضارة الإسلامية، وهما ينطلقان من الفكرة الدينية التي تطبع الفرد بطابعها الخاص، وتوجهه نحو غايات سامية»[57].

ويضيف مالك : «إن الروح المسيحية ومبدأها الخلقي، هما القاعدتان اللتان شيدت عليهما أوروبا سيادتها التاريخية»[58].

قد تبدو محاولة تحليل رأي مالك في قوله بحضارة مسيحية، أمر غير يسير، لأن المصطلح يشير إلى كلمة «حضارة»، وهي تعني بناء كيانياً له ذاتيته الخاصة، كما أنه يشير إلى كلمة «المسيحية»، وهي تضيف بعداً دينياً للبناء الحضاري، وبذلك يضطرنا هذا المصطلح للخوض في جوانب متعددة، ترتبط بخصائص الحضارة من ناحية، والنزعة الدينية من ناحية أخرى.

ولكننا نعتقد ـ إذا لجأنا لتعريف مالك للحضارة ـ سوف يتسنى لنا الوقوف على حقيقة انطباق قوله بحضارة مسيحية؟ أم لا على هذا التعريف، ودون أن ندخل في تفاصيل أخرى، قد تبعدنا عن جوهر القضية المطروحة، وبذلك نستمد البرهان من خلال أقوال المفكر نفسه، وبذلك تسهل عملية التحليل للمسألة عرض البحث.

لا بأس إذن من إعادة تعريفه السابق للحضارة: «إن الحضارة يجب أن تحدد من وجهة نظر وظيفية، فهي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى

(56) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 49.

(57) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 50.

(58) نفس المرجع، ص 85.

الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه»[59].

فإذا جاز أن تنطوي المسيحية على الشروط الأخلاقية التي تسهم في إنتاج الحضارة، فهل احتوت على الشروط المادية اللازمة لصياغة الحدث الحضاري؟.

نحاول الآن الإجابة عن هذا التساؤل، من خلال الواقع التاريخي للمسيحية، كنمط اجتماعي، وللدين المسيحي نفسه من خلال طبيعته وتعاليمه وموقفها من الواقع الحضاري.

كما يقول العلامة الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «محاضرات في النصرانية»: «إن أساس العقيدة المسيحية يعتمد على ثلاثة عناصر»: 1 ـ التثليث والإيمان بثلاثة أقانيم، 2 ـ صلب المسيح فداء عن الخليقة وقيامه من قبره ورفعه، 3 ـ إن المسيح يدين الأحياء والأموات[60].

وأما عبادتهم، فعند النصارى عبادتان: هما **الصلاة والصوم**[61].

ومن خلال هذه التعاليم، عبرت المسيحية دين الله المنزل إلى أوروبا الرومانية الوثنية، حيث كانت تعيش سنوات انحلال الامبراطورية العقيدية، وكان ذلك على يد «بولس» الذي ظهر في السنة الثامنة بعد المسيح، وكان من أكبر أحبار اليهود المعروفين، وقد قام بدور تحريفي كبير كان له أثر سيء على المسيحية، حيث أصاب وحدة المسيحية في الصميم، وقضى ـ بما أضافه إليها من أساطير ـ على فاعليتها، وقدرتها على التغيير الإيجابي، وربطها بالواقع المعاش ربطاً حيوياً، لأن ما اخترعه بولس وسماه المسيحية لم تكن له علاقة بتعاليم المؤسس، وصارت عقيدة بولس، أساس المسيحية والعمود الفقري للكنيسة[62].

ويقول الدكتور الشيخ محمد عبد الله دراز: «في منتصف القرن الأول بعد الميلاد، دخلت الدعوة المسيحية إلى أوروبا في صورة دين سماوي جديد يأبى أن ينتظم في سلك مع الأديان الوثنية السابقة، ويحاول أن يظهر عليها ويحل محلها..

(59) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 38.

(60) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 106، وما بعدها.

(61) نفس المرجع، ص 112.

(62) د. عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، ص 89 - 91.

وكان ما كان من احتكاك وتفاعل وصراع وامتزاج بينه وبين تلك الديـانات المحليـة، ثم بينه وبين المذاهب المستحدثة في عهده، مثل الديانة المانوية، التي ظهـرت في القرن الثالث بعد الميلاد، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة (القرن الثالث أيضاً) [63].

واستمر هذا الطابع الجدلي في العقائد هجوماً ودفاعـاً، وهدماً وبناءً، لا بين المسيحيـة وغيـرهـا فحسب، بـل بين المـذاهب المسيحيـة أنفسهـا، فلم يكن هم الكاتبين تصوير العقائد المختلفة، كما هي، بل كان هدف كل كاتب التماس مواطن الضعف في عقيدة خصمه لإبطالها، وإبراز ناحية من نواحي القوة في عقيدته لنصرها ونشرها[64].

أما عن انعدام السلوك الاجتماعي للمسيحية والتفاعل الحضاري، فحدث ولا حـرج، يقول الـدكتور أحمـد شلبي: «في الديـانة المسيحيـة، نجد أن عيسى عليـه السلام، لم يهتم الا بالوعظ والوصية والتسامح وأن المسيحية فقيـرة في تشريعـاتها، وأنها دين يعنى بالروحانيات ولا تهتم بشؤون الدنيـا ، وهذا يؤكـد أنها تكملة لأديـان بني إسرائيل، فقد تركت لهذه الأديان كل مسائل التشريع أو أكثرهـا، وقنعت بتوجيـه كل العناية إلى الجانب الذي أهمله اليهود، وهـو جانب التسـامح والحب والزهد في الدنيا، وقـد عرفت المسيحيـة، الرهبنـة، التي هي وليدة الـزهد في الـدنيا، ووليـدة إرهـاق الجسم، ووليـدة الميـل للفـرديـة والغض من شـأن الـزواج ، فـإذا تجمعت للمسيحي، هذه الأخلاق واستساغها، وجد أن من الأفضل له أن يعتزل حياة الناس، فيعتزلهم ويترهب، ثم بعد ذلك يحاول أن يقتـل ما بقي فيـه من قوى مـادية بـالصـوم والإفراط في العبادة، وقد عرفت المسيحية جيوشاً من الرهبـان من الذكـور والإناث، اعتزلوا العالم وسكنـوا الأديـرة، وعـدوا أنفسهم بـذلـك أقـرب إلى الله من جميـع عباده»[65].

وتصورت المسيحية حركة الإنسـان في الحياة مقصـورة على العمل لـلآخرة، فعندما عبرت المسيحية إلى أوروبا في منتصف القرن الأول الميلادي، كانت أوروبا تعيش في هـذه الآونة سنـوات انحلال الامبـراطوريـة الـرومـانيـة العتيـدة، وجـاءت المسيحية كنظام روحي وإرشاد خلقي، حيث كانت روما تقوم على القانون الروماني المهيمن على حـركة الإنسـان الأوروبي حينئذ، ولأن التصـور العقيـدي الإيمـاني لا

(63) محمد عبد الله دراز، الدين، دراسة ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص 10.

(64) نفسه، ص 11.

(65) د. أحمد شلبي، المسيحية، وهو الجزء الثالث من موسوعته في مقارنة الأديان، ص 228، وما بعدها.

يملك في حقيقته منهجاً متكاملاً متوازناً وشاملاً، لحركة الإنسان الحضارية في عالم الواقع، فإن هذه الرهبنة والمنهجية الروحية الضيقة، والبعد عن الحياة الدنيا، كل ذلك لم يستطع أن يغير من واقع الحياة الغربية شيئاً، ولا استطاع أن يكبح من جماحها وغلوائها في التمتع والاستغراق في ماديات الحياة».

لقد بقي الروح الأوروبي قروناً طويلة يرزح تحت عبء نظام ديني يطوي في نفسه احتقار الحياة واحتقار الطبيعة. ومن الجلي أن مثل هذا النظام لا يحث على نشاط الجهود المتعلقة بالمعارف الدنيوية، ولا بتحسين أحوال الحياة على الأرض، وفي الحقيقة، إن الفكر الأوروبي قد أخضع زماناً طويلاً في سبيل إدراك سيء للوجود الإنساني، ففي أثناء العصور الوسطى، حينما كانت الكنيسة مقتدرة على كل شيء هنالك، لم يكن لأوروبا نشاط ما في حقول البحث العلمي، حتى أنها خسرت كل صلة حقيقية بالنتاج الفلسفي، اللاتيني والإغريقي، ذلك النتاج الذي سبق له أن انبثق عن الثقافة الأوروبية[66].

وهكذا ورث الإنسان الأوروبي تركة مثقلة بالتناقضات، من جراء الصراع الذي احتدم بين المسيحية بروحانيتها وطقوسها ومراسمها، وبين المجتمع الغربي بتناقضاته وماديته ودنيويته، لقد خلقت كنيسة العصور الوسطى نتائج سيئة أصبحت أبعد أثراً من أن تزال بإصلاح ديني، بإصلاح ما لبث أن انقلب نزاعاً سياسياً بين أقوام ذوي أغراض دنيوية، وبينما كانت العقود والقرون تنقضي، كانت السلطة الروحية للتفكير الديني المسيحي تضعف شيئاً فشيئاً، وفي القرن الثامن عشر أزيلت سلطة الكنيسة وسيطرتها، بفعل الثورة الفرنسية، التي قوضت التعاليم الروحية من أساسها، حيث ورثت أوروبا الاتجاه المادي فيما يتعلق بالحياة الإنسانية وقيمتها الذاتية، كذلك ثورة الطبيعة الانسانية على احتقار النصرانية للدنيا، وعلى كبت الرغبات الطبيعية والجهود المشروعة في الإنسان، وقد كانت هذه الثورة ظافرة تماماً إلى حد جعل الفرق النصرانية، والكنائس المختلفة مرغمة على أن تلائم شيئاً فشيئاً بين بعض عقائدها، وبين الأحوال الاجتماعية والعقلية المتبدلة في أوروبا، وهكذا بدلاً من أن تؤثر النصرانية في حياة أتباعها الاجتماعية وتبدل فيها ـ كما يقضي الواجب الديني الأول ـ فإنها سكتت عما أقره العرف[67].

---

(66) محمد أسد، الإسلام في مفترق الطرق، ص 40، ولشهادته حول أزمة المسيحية في الغرب، قيمتها، لأنه كان يهودياً غربياً وأشهر إسلامه.

(67) محمد أسد، الإسلام في مفترق الطرق، مرجع سابق، ص 44 , 45.

لقد فصلت أوروبا الدين عن الدولة، نتيجة لتاريخ طويل من سيطرة الكنيسة، التي فرضت التخلف باسم الدين، وألجأتها إلى الفلسفات والأيديولوجيات تستمد منها العون، بعد أن فشلت العقيدة السائدة، في أن تمد الإنسان الأوروبي بالبناء الفكري الكامل الذي يستطيع أن يتواءم مع مطالب الإنسان الحضارية، ولا يصطدم مع فطرته وحركته في الحياة.

وهكذا انهزمت التعاليم المسيحية في العصور الوسطى، في الصراع الروحي الذي خاضته، وقبلت الكنيسة هذا الانهزام مكتفية بأن تتحول إلى موضوع للتأمل الديني لدى المؤمنين، تلك القيم التي واجهت الحركة الحضارية بروية أحادية الجانب، ومن هنا كان «هذا الفصام الفكري بين طريق الدنيا، وطريق الآخرة، بين العمل للدنيا والعمل للآخرة، وبين العبادة الروحية والإبداع المادي، وبين النجاح في الحياة الدنيا، والنجاح في الحياة الآخرة»[68].

إن ما يؤخذ على الأرضية اللاتينية للغرب، أن هذه الأرضية مرت بممر مظلم، وهو العصور الوسطى، حيث كان من الصعب على إنسان أن يفكر، مجرد أن يمارس التفكير، كان محرماً عليه، وإذا كان لا مفر من ذلك، فعليه أن يبحث له عن وسيط ليفكر له، ونعني بذلك النسق الكنسي الغربي، بمعنى السيطرة الكاملة للفكر التجهيزي، صودر الإنسان وعتم عقله[69].

والحقيقة أن من يتصل بتكوين العقل الأوروبي، لا بد أن يلاحظ أن الصراع القائم بين التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية من جانب والفكر الديني الكنسي من جانب آخر، كان يفتقر إلى أساسيات الحقيقة الكونية في طرفيه المتصارعين، لذلك من الصعب أن نرد كل الخطيئة إلى الفكر الوضعي في تأويله للمعلومة العلمية فلسفياً، فقد غيبت الكنيسة الحقيقة الكونية في فكرها الديني، وجاءت سيرتها التاريخية كمؤسسة اجتماعية وكحليف دائم لقوى التخلف والجمود الفكري، جسدت الله في إنسان، ثم غيبت الحركة عن الواقع، ثم جاء العلم فغيبها بإلهها المتجسد، وبغيبها عن الحركة في الواقع.

فالسياق التاريخي لتطور الفكر الأوروبي هو سياق يتسم بالتطرف القائم على ردود الفعل السلبية، حيث يضيع المدخل الصحيح، وتضيع الحقيقة الكونية في

(68) في ظلال القرآن، جـ 2، ص 932.

(69) د. رشدي فكار، حوار حول مشاكل العصر، ص 40.

وحدتها المنهجية، ويجد الإنسان نفسه تائهاً عن الخط السليم.. عن الصراط المستقيم(70).

ويمكن اعتبار حركة المثقفين الأوروبيين في العصور الحديثة، رد فعل في مقابل هاتين القاعدتين القويتين المتسيدتين على المجتمع والروح الأوروبية: الإقطاع والكنيسة الكاثوليكية.

هذه الوضعية الاجتماعية والرسالة التاريخية الخاصة بها تفسر كل خصائصها الآتية وتبينها.. الجنوح المضاد للكنيسة والرؤية اللادينية، والجهاد من أجل طرد الدين من مسرح الحياة والمجتمع والعلم إلى جدران المعابد، وهذا جنوح حتمي ومعقول، لأن البابا كان يسيطر على كل شؤون الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية والعقلية لكل الأمم المسيحية، وكان رجال الدين يقومون بالقضاء على كل حرية للفكر، بل والكشوف العلمية بغلظة، وكانت محاكم التفتيش الدموية تقوم بالمحاكمات المتتالية للعلماء والمفكرين بل والمتدينين ورجال الدين متحرري الفكر، وكانت الحروب المذهبية تؤدي إلى المذابح الرهيبة في أوروبا(71).

وبذلك لم تعرف عهود العصور الوسطى، معاني التمدن والحضارة، إنما عرفت الحقد والتعصب، ولهذا سميت قرون الكنيسة بالقرون المظلمة، وإذا أردنا الكلام حقاً عن حضارة غربية في أوروبا، فهذا ممكن منذ عصر النهضة، أي منذ القرن السادس عشر الميلادي. فاتجاه الأفكار المسيحية في هذه العصور كان مناقضاً لما اتجهت إليه فلسفة التاريخ في العصور الحديثة، ذلك أن فلسفة التاريخ تعتبر الإنسان حراً طليقاً لا يخضع إلا لعقله، وإرادته في كل تصوراته وتصرفاته. ومن هنا جاء إمكان الابتداع والتجديد وإمكان حدوث التقدم في حقبات حدوثه وتطوره، وهذا النوع من التفكير الحر لم يظهر في أوروبا إلا في عهد التحرر من رق الكنيسة الكاثوليكية ورق رجالها إبان عصر النهضة الثانية أي في القرن الثامن عشر، لأن الدين في أوروبا ساد إلى القرن السابع عشر بسبب نفوذ الملوك الذين اتخذوا منه وسيلة لاسترقاق الناس عقلياً واجتماعياً واتخذوا من رجاله مطايا تؤازرهم في أغراضهم المتخلفة(72).

والحقيقة أن الحضارة الغربية لم تقم على هيكل أخلاقي مسيحي ـ كما يقول

(70) العالمية الإسلامية الثانية، ص 99 , 100.

(71) د. علي شريعتي ، العودة إلى الذات، ص 246.

(72) د. عبد العزيز عزت، فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، ص 21 ,22.

مـالـك ـ بـل قـامت على أنقـاضـه، ولم تنبثق عن هيكـل مختلط من الكـاثـوليكيـة والبروتستانتية واليهودية، وإنما انبثقت من مصارعتها ومنازعتها، وما مآسي الصراع بين العلم والدين بغائبة عن أذهاننـا، كما بينـا ولم تتشكل الحضـارة الغربيـة من ائتلاف المذاهب المسيحية، وإنما تشكلت من مناقضـة مفاهيمهـا ومعاداة قيمهـا الروحيـة، وخير دليل على ضيق هذا الحيز الذي تركته الحضارة الغربية لها(73).

أما خلود الغرب فمن أعجب ما يؤمن به مالك، فهـو يرى أن قـانون الـدورات التاريخية لا ينطبق عليها بسبب عـالميتها، يقـول موضحـاً رأيه: «ولكن الغـرب حين حقق امتداد الحضارة في المكان بفضل قوته الصناعية، قد أحدث تحولاً في طبيعتها التاريخية فلم تعد الحضارة فيما يبدو خاضعة لقانون «الدورات» كما كـانت في عصر ابن خلدون، وأيضاً في عصر شبنجلر، عندما كان يكتب عن «أفول الغرب»(74).

يقول الدكتور عبد الحليم عويس: «إن الحضارة الغـربية فيمـا وصلت إليه من تقدم تكنولوجي، قد ورثت العقل الإنساني كله، هذا التقدم العلمي الـذي هو ملك للبشرية كلها، هو الذي سيخلد، لأنه لن تستطيع البشرية أن ترتد إلى ما قبل تقدمها العلمي، وهذا شيء أصبح كالكلأ المباح أمام كل الحضارات، ولعل هذا ما يقصده ابن نبي، إن العنصـر الإبداعي العلمي وهـو أقوى عنصـر تمثله الحضارة الأوروبيـة، هذا صحيح، إنما فلسفات الحضارة الأوروبية ستسقط وتتداعى، وأن ما وصلت إليـه قد يخلد إذا حمله صنف آخر، وكثير من الغربيين يدركون هذا الآن»(75).

وهذا يؤكده الواقع الفكري للثقافة الغربيـة، لأن صيحات الكثيـرين من علماء الغرب وفلاسفته ومؤرخيه، ترتفع بين آونة وأخرى مشيرة إلى دلائل تـدهور الغـرب، وإلى عوامل التحلل الكامنة في الكيان الحضاري الغـربي، داعين إلى ضرورة خلق مناخ حضاري متـوازن بين العناصـر الحضاريـة، نذكـر منهم ـ على سبيل المثـال لا الحصـر ـ الكسيس كاريـل شبنجلر ـ توينبي ـ شفيتـزر ـ فرانـز فانـون ـ راسل ـ كـولن ولسن. . . وغيرهـم .

أعالمية الحضارة سبب خلودها؟ إذا سلمنا بعالمية الحضارة الغـربية ـ مـع أنها دومـاً كـانت أسيـرة الجنس والعـرق والقـوميـة والمـادة، ولم تنفتح قط على

(73) غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، ص 61.
(74) فكرة الأفريقية الآسيوية، ص 258.
(75) حوار الدكتور عبد الحليم عويس.

الإنسان - فمتى كانت العالمية سبباً للخلود؟ ألم تكن الحضارة الرومانية عالمية؟ أو لم تنقرض؟ أما البذور التي يتذرع بها مالك حين يقول: «إن الحضارات إنما كانت فانية، حين كان لكل منها حقلها الخاص، وهو عموماً في حدود امبراطورية، وكان حامل رسالتها الفكرية لا يتجاوز عبقرية جنس ما، فكان الأفول يحدث مع انهيار الامبراطورية وافتقار العبقرية العاجزة عن أن تتجدد بفعل عناصر أرضها وحدها، فإن البذور التي تعود لتلقى دائماً في نفس الأرض تنتهي بالانقراض، وفقدان الحيوية. أما اليوم فإن البذرة قد انتشرت في كل مكان، ولقد يتضاءل جنين هنا، ولكنه ينضج وينمو هناك. فنحن نصادف دائماً أشكالاً من المقاصة تحتفظ بالحضارة في مستواها وفي حيويتها، حائلة بينها وبين الأفول، وتلك نتيجة توحيد المشكلة الإنسانية، ولقد حققت العبقرية الغربية هذا التوحيد حين أوصلت مقدرة الإنسان إلى المستوى العالمي، وهو يتجلى في حياة كل شعب وفي تشكيلاته السياسية، وفي ألوان نشاطه العقلي والفني والاجتماعي»[76].

هذه البذور التي يتذرع بها مالك، ويرى أنها سبب الخلود، تثير التساؤل حول الكيفية التي ستنمو بها هذه البذور - مهما كانت كثيرة - طالما أنها تحمل في نواتها رشيحاً فانياً متفسخاً فاسداً؟ حتماً الحضارة الغربية فانية لسبب بسيط هو أن جميع منجزاتها في مختلف آفاق الإنسان من فكر وروح واقتصاد واجتماع تعاكس بناء الفطرة وتدمر كيانها، وتحطم اتساقها، وهي إن استطاعت - آناً - أن تتلافى التدمير الخارجي المتمثل في الحروب بسبب خوفها من الفناء الذري الكامل - وليس إيماناً بالإنسان وكرامته وأوليته - فلن تستطيع أن تتلافى التدمير الداخلي الذي سيأتي عليها، فقد صبرت الفطرة طويلاً على ضغوط الحضارة الغربية، وقيودها وجموحها، ولا بد من أن تأخذ وضعها الطبيعي ومسارها الإنساني، فانتصار الفطرة أكيد لأنه انتصار الإنسان المحتم على المسخ والتشويه[77].

ونحن لا ننكر وجود قدر من الممارسات المشتركة بين الدول، وفي ألوان نشاطها العقلي والفني والاجتماعي - كما يقول مالك في نصه السابق - ولكن هذه الممارسات المشتركة لا تنفي أو تخفي، أن هناك قدراً كبيراً من الاختلاف بين المجتمعات حول هذه النواحي، وإذا كان ثمة نصيبٌ مشتركٌ بين الشعوب في العديد من الممارسات، فإن ذلك لا ينفي وجود الاختلاف أيضاً بينها في نفس الوقت.

---

(76) فكرة الأفريقية الأسيوية، ص 259.

(77) غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، ص 68.

فهل يتساوى النشاط العقلي لدول العالم الغربي، بالنشاط العقلي لدول العالم الثالث، أو لدول أفريقيا وأمريكا اللاتينية؟ وهل يمكن أن ترقى الممارسة الفنية على المستويين الجماعي والتقني بين كل من الشعوب الغنية والفقيرة؟ وحدث عن النشاط الاجتماعي ولا حرج حيث الترف والثراء والتحلل في مجتمعات، في مقابل الفقر والجماعات والأوبئة والأمراض في مجتمعات أخرى وهكذا. . .

وعندما يرى مالك أنه قد يتضاءل جنين هنا ولكنه ينضج وينمو هناك، فإن رأيه هذا يحمل ضمناً نوعاً من الهيمنة الغربية الخفية على مقدرات الشعوب وجهدها من أجل التحضر والبناء؟

ويبقى أمر له دلالته، وهو الخاص بالأصول الأخلاقية للشعوب والمجتمعات المختلفة فهل ننكر أن هذه المجتمعات قد تتفق وتلتقي في بعض الجوانب العلمية والسياسية والفنية وغير ذلك؟ ولكن هل يمكن لهذه المجتمعات أن تتساوى، وتلتقي في قيمها الروحية والأخلاقية والنفسية؟ هل يمكن أن تلتقي القيم في كل من المجتمعات العلمانية، والمجتمعات التي تضع الإيمان في سلم أولوياتها وممارساتها؟ هل يمكن أن تتساوى قيم المجتمعات التي تتلقى - في كل نشاطها الحضاري - عن الله سبحانه وحده، وما جاء به أنبياؤه ورسله عليهم السلام، ومجتمعات أخرى تتلقى عن الاجتهاد البشري المحدود في غياب عطاء الإيمان وتعاليم السماء.

ومالك نفسه هو القائل: «إنه لا يمكن لمجتمع في عهد التشييد، أن يشيد بالأفكار المستوردة والمسلطة عليه من الخارج، ولكي نحقق استقلالنا الاقتصادي والسياسي، علينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية، واستقلالنا في ميدان الأفكار، وذلك عن طريق معرفة واستيعاب الأفكار التي أثبتت فعاليتها في الحضارة الإسلامية منذ ألف عام»(78).

ونص آخر يؤكد فيه أن «الفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدورة الزمنية الغربية، ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدورة الإسلامية»(79).

ألا تدل هذه الفقرات على أن لكل مجتمع هويته ودورته الثقافية والحضارية، مما ينتج عنه قدر من الخصوصية التي تميز المجتمعات بعضها عن البعض، وتصبح

---

(78) انظر: إنتاج المستشرقين، ص 62، ومشكلة الأفكار، ص 27.

(79) شروط النهضة، ص 47 , 48.

بالتالي قضية خلود الحضارة الغربية ـ نتيجة لسيادة العديد من مفاهيمها على واقع الحياة المعاصرة ـ تصبح قضية خاطئة، بحكم الممارسة الغربية ذاتها التي تستخدم تقنيتها من أجل القهر، وبحكم تناقض ذلك مع حركة التاريخ وقوانينه، وقد أكد ذلك مالك بن نبي نفسه ـ كما رأينا ـ .

ومما يؤخذ على مالك في هذا الإطار، مدحه لغنى العالم الأفروأسيوي بالنماذج الخلقية حين يقول: «إن المستودعات في آسيا وإفريقيا غنية بالوجوه الجليلة، وبالأسماء الجليلة، وبالأسماء والمثل، لكي تقدم لنا عناصر أخلاقية تلزمنا في بنائنا لتراث أفروأسيوي، وسيكون غاندي ولا شك في أحد الأبهاء الفخمة التي تحتوي صور الرجال العظماء»[80].

فكيف يمكن للمسلم أن يعود إلى التراث الهندوسي؟

المسلم يعتقد بوجود رب واحد يؤمن بالروح والجسد كوجهي حقيقة واحدة، يعتبر الناس سواسية، يرد الاعتداء بمثله، والتراث الهندوسي، يؤمن بأرباب متعددة، يفضل الروح على الجسد، يقسم الناس إلى طبقات، يدعو إلى الاستسلام. . فكيف يمكن للمسلم ـ إذن ـ أن يستلهم التراث الهندوسي، مع وجود هذه الفروق الأساسية في النظرة إلى بعض مجالات الكون والحياة والإنسان[81].

يقول الأستاذ محمد المبارك حول هذه المسألة «إني على تقديري للنهضة الرائعة التي تبدو في أندونيسيا وبعض البلاد الآسيوية الإسلامية، أرى أن العالم العربي مكانته ووظيفته الحيوية في قلب هذا العالم الإسلامي، وأنه أوتي القدرة على التوفيق بين القيم المادية والروحية، وإقامة التوازن بينهما، وأنه يحسن تفهمه للغة القرآن، ولرسالة الحياة الجامعة بين المقاييس المادية والروحية والجهد المادي والخلقي، لا يزال محط الأمل وموضع الرجاء»[82].

ونحن على أي الأحوال لا نفضل هذا التقسيم الجغرافي للنهضة الإسلامية الحديثة، إلا على سبيل ضرورة معرفة المسلم، بمسار وجهته الإسلامية، وليتعرف

---

(80) فكرة الأفريقية الأسيوية، ص 144.

(81) غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، ص 61، وللمزيد انظر المذاهب الكبرى في التاريخ ص 47، وما بعدها، الأسفار المقدسة قبل الإسلام لعلي عبد الواحد وافي ص 4، وما بعدها، والجزء الرابع من موسوعة مقارنة الأديان للدكتور أحمد شلبي.

(82) وجهة العالم الإسلامي، مقدمة محمد المبارك، ص 12.

على مصير إخوانه في العقيدة في كل مكان، شريطة الالتزام بأصول مبادئه العقيدية والأخلاقية، وترجمتها إلى واقع حي يشع بالحضارة القائمة على التوجه للحق تبارك وتعالى والتلقي عنه في كل ما يمد كيانها بالخير والنماء لصالح البشرية كلها.

نستنتج من هذا ـ وطبقاً لمفاهيم مالك حول الحضارة ـ أن الحضارة من حيث الجانبين المادي والمعنوي لا تنقسم ، وإنما تتكامل، فالحركة الحضارية، يجب أن تتم داخل إطار الثبات، ثبات القيم، ثم حركة الوسائل التي تحيل تلك القيم إلى برنامج عملي يميز الحضارة في مسيرتها نحو الرقي إبان مسيرتها ويسمها بسمتها الخاص.

ومن خلال ذلك المنطلق التأصيلي لمفهوم الحضارة، فإن التخلف الذي منيت به المجتمعات الأوروبية في العصور الوسطى يدفعنا إلى التساؤل هل ترجع المعضلة الحضارية إلى طبيعة المجتمع الذي أفرز أنظمة متخلفة، أم إلى فساد القيم والمثل التي ترافقها؟ إن المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى لم يستطع أن تجري حركته داخل الإطار الطبيعي الذي تتحرك فيه الحضارات من خلال القيم الدينية والعوامل العقيدية، لأنه سرعان ما اصطدم بالمسيحية، واختلف العلماء والمفكرون مع رجال الدين، وانفصلت الحضارة عن العقيدة وحاولت إنشاء عقيدة وضعية تحل محل القيم الدينية الأصلية، فتحجر العقل في ظل سلطة رجال الدين «الذين فسروا المسيح عليه السلام لحسابهم، لا لحساب مسيحيته السمحة فتعري الإنسان من عقلانيته، نتيجة سيطرة التحكم الكنسي، مما ترك ردوداً للفعل، تتسم بالخطورة، من جراء ذلك الصراع الفكري المحتدم بين تطلعات الإنسان العقلية، ومطامحه الفكرية وبين سلطة الأنظمة وتسلطها، فآل كل ذلك إلى طرح العلمانية كبديل»[83].

واستبعدت الكنيسة من ممارسة السلطة السياسية والإدارية، وكان ذلك الانفصال الذي عرفته المجتمعات الأوروبية بين السلطة الدينية وحرية العقل الإنساني ومن هنا يتبين لنا مدى التأثير الحيوي الذي تلعبه الفكرة الدينية في تكوين الحضارات، عندما تنعدم العلاقة الحيوية بين النزعة الدينية، والممثلة في تعاليم الديانة، وبين السند المحسوس لهذه الحضارة وهو الإنسان عندما يؤدي الوظيفة الاجتماعية الحضارية التي تمليها عليه منظومته العقيدية والفكرية، والعقلية الأوروبية في العصور الوسطى تقدم لنا صدق هذه الفكرة.

---

(83) د. رشدي فكار، نظرات إسلامية للإنسان والمجتمع، ص 24.

وفي معرض الحديث عن المسيحية وأزمة الغرب، لا بد وأن نذكر رأي «توينبي»، عندما جاء يبعث الأمل في نفوس الغربيين، وهم بصدد مصير حضارتهم، حيث قدم عبارات شاعرية عاطفية أكثر منها عقلية منطقية أو أن تكون حصيلة تجارب مؤرخ قدير مثله، إنه يقول: «لعل العناية الإلهية التي فدت الإنسانية بصلب المسيح تتدخل مرة ثانية لإنقاذ مصير هذه الحضارة بقبس من النور الإلهي يهدي المجتمع الغربي إلى الرشد فلا يتردى إلى حرب عالمية ثالثة»(84).

لقد أراد توينبي تطعيم الحضارة الغربية المعاصرة بالأمل، عندما سعى إلى عملية ترقيع غير منطقية بين القيم الروحية المسيحية، وبين بعض معطيات الديانات العالمية الكبرى كاليهودية والبوذية والإسلام فيما سماه (الديانة الرباعية الجامعة)، وهو يعتبر هذه الديانات، متعادلة، بمعنى ما، على الصعيد الروحي، ليس بينها واحد كامل أو تام، ولكن كل واحد منها يوفي بحاجة إنسانية عوينت على نطاق واسع، ذلك أن الأديان العالمية تولد في أزمنة الاضطرابات(85).

وقد انتقد العديد من المؤرخين والنقاد، فكرة توينبي هذه، والخاصة بالديانة الرباعية العليا - والتي هي مزيج من الديانات الموجودة - والتي يعتبرها توينبي، غاية الغايات الدينية، ويعقد عليها رجاء الخلاص من الأزمة الحضارية العالمية، لأنه إذا صح استقراؤه لقوانين التكامل الحضاري فليس ثمة ما يمنع قيام ديانات عليا أخرى وراء هذه الديانة الرباعية، فتوقفه عندها افتراض لا يؤيده دليل عقلي، وهو افتراض اعتقادي تقريري لا يختلف فيه «توينبي» عن سائر الحتميين في الفكر التاريخي(86).

وهذا الأمر يتناقض أساساً مع طبيعة التجربة الدينية، القائمة على التلقي عن المصدر الواحد والتوجه المتوحد صوب هذا المصدر دون سواه، وفق عقيدة تتميز بالوحدة والترابط(87).

ولو أن توينبي وجد في مسيحية المنهج الملائم والقادر على مواجهة الأزمات المتصاعدة في الغرب، لما توانى عن التماس العلاج والأمل في عقيدته، ولكنه أبى واستبعد لأن المسيحية تفتقد التكامل في المنهج، ولا تستطيع أن تنقذ الحضارة،

---

(84) في فلسفة التاريخ، ص 293.

(85) Taynbee: study of history: V.7p442.

(86) منح خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، رسالة دكتوراه منشورة، بيروت، بدون، ص 112.

(87) التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 180.

لأن الحضارة الحديثة في الغرب في مطامع عصر النهضة قد بدأت وسارت وانطلقت بعد أن هدمت وحطمت البقية الباقية من الفكر اللاهوتي والسيطرة الكنسية على عقول الغرب.

فهل يصح بعد هذا العرض، القول مع مالك بن نبي أو آرنولد توينبي، بوجود ما يسمى بحضارة مسيحية في التاريخ، ألم تخل تعاليم المسيحية من العناصر الإيجابية التي تمكن الإنسان الغربي، وهو في غمرة تخلفه في العصور الوسطى، من أن يجد في هذه التعاليم المنهج والشريعة، التي يقيم من خلالهما حضارة متوحدة، توازن بين العقيدة الداخلية للإنسان، وبين تطلعاته صوب إحراز تقدم حضاري متميز في عالم الواقع.

أما في الإسلام، فإننا نجد تكاملاً واضحاً بين العقيدة الإيمانية، وبين حركة الواقع، ليتحرك وفقها الإنسان المسئول ـ كخليفة لله في أرضه ـ لعمارة الكون والحياة، وفق القيم الإسلامية ذاتها، لأن الإنسان بكل ما يملك من إمكانات عقلية وحسية، يستطيع أن يمارس دوره كمخلوق عاقل متفرد، حيث حمله الله تعالى أمانة التحضر والتقدم والعمران.

ومن خلال هذه الرؤية التكاملية لفهم الإسلام للمسألة الحضارية، يستطيع الإنسان أن يعيش الحياة الدنيا بكل فاعليته الحضارية، في الوقت الذي يعيش لآخرته.

وقد انعكس هذا التكامل في داخل الشخصية المسلمة، على مسيرة الحضارة الإسلامية، التي قطعت الأحداث، وهي مندفعة بتكامل عناصرها الحضارية، التي لم تهمل الدنيا على حساب الآخرة، أو العكس، بل ارتبطا معاً في ذهن المسلم ارتباطاً قوياً بخلافة الإنسان على الأرض، ودوره الحضاري في العالم.

المنهج العلمي بين عقلانية الغرب وتجريبية الفكر الإسلامي

يبرز لنا مالك في مؤلفاته بعض الأسس التي اعتمدها العقل المسلم في سيرته الحضارية، وفي علاقاته بالشعوب والحضارات الأخرى، فيقول مالك «إن المجتمع الإسلامي، ما كان يعرف الإكراه كوسيلة قمع للفكر ولحرية الرأي، بينما ينفتح كتاب العهد القديم منذ السطر الأول في سفر التكوين، على عالم الظاهرات المادية، وينفتح كتاب «العهد الجديد» في إنجيل «يوحنا» على عملية التجسيد، ينفتح القرآن الكريم على الجانب العقلي ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾

العلق/ 1... اقرأ...... هذه هي الكلمة الأولى التي تفتح لها أول ضمير إسلامي، ضمير محمد ﷺ وينفتح لها بعده كل ضمير مسلم، وبذلك يرسم القرآن الكريم قيمة الحروف منذ لحظة نزوله، في كلمة «اقرأ»[88].

وفي رحلات العرب، إبان العصر الذهبي، مثل رحلات ابن بطوطة والمسعودي وأبي الفداء، فإننا لا نجد فيما يكتبون عن الشعوب والقبائل البدائية المكتشفة أي ثرثرة تشوه إنسانية هذه الشعوب، ولا نرى في اتصالهم بها أي آثار للكبرياء في علاقات الإنسان المتحضر العربي إزاء الإنسان البدائي، ولا نجد فيما كتبه الرحالة العرب، المصطلحات الدارجة التي تعبر عن الإنسان بالتشويه أو السخرية والاحتقار مثل العبارات التي أوجدتها لغة الاستعمار للتعبير عن الإنسان المستعمر[89]:

ومن سوء حظ الإنسانية أن نسيت أوروبا أو تناست هذه التجربة الإسلامية اليوم، ولا عجب، فإن الواقع ، هو أن جميع الوسائل قد اتخذت لمحو الحضارة الإسلامية من سجل التاريخ من أجل ذلك زور الكتاب الغربيون التاريخ حتى ظهر في عيون من أخذ عنهم أن التاريخ البشري ليس تلك السلسلة التي تتصل فيها جهود الأجيال، وإنما في نظرهم تلك المسافة المختزلة، التي تبتدىء من الأكروبول في أثينا، وتنتهي عند قصر شايو بباريس، وأكثر من ذلك بقليل، ولقد تظهر هذه الخرافة علمية في أعين قوم من أعلام المثقفين في أوروبا حتى أنه لتعلوهم الدهشة إذا ما كشف لهم المتحدث عن وهم هذه المسافة التي رأوا في مبتدئها ابتداء للمدنية، وفي منتهاها انتهاء لها، ولو أنهم دققوا النظر لوجدنا هوة كبيرة تفصل حضارة أرسطو وحضارة ديكارت. أي حضارة اليونان وحضارة الغرب، وأن تلك الهوة من القرون هي الحضارة الإسلامية[90].

وعلى الرغم من هذا الدور الكبير الذي أولاه مالك لتاريخ هذه الفترة في الحضارة الإسلامية، وهي الفترة التي تسبق بدايات عصر النهضة الأوروبية، إلا أننا نراه يقع في تناقض أساسي وله خطورته عندما يقول ما نصه: «لقد أتى ديكارت بالتحديد الإيجابي، الذي رسم للثقافة الغربية طريقها الموضوعي، الذي يبنى على المنهج التجريبي، ذلك الطريق، الذي هو في الواقع السبب المباشر لتقدم المدنية الحديثة

---

(88) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، ص 42 , 43.

(89) في مهب المعركة، ص 164.

(90) شروط النهضة، ص 148.

تقدمها المادي»[91].

ولا ندري كيف وقع ابن نبي في هذا المأزق الفكري، حين ينسب الفضل للعقل الأوروبي في نهضته العلمية، قائلاً بالمنهج التجريبي ودوره في هذه النهضة؟

والحقيقة أن العقل الغربي لم يكن أميناً في حفظ التراث الإنساني، فهو لم يكن يعرف تراث القدماء إلا عن طريق النقلة الفكرية الضخمة التي أحدثتها الثقافة الإسلامية عندما ترجمت ونقلت تراث الحضارات الأخرى، ثم أخذه العالم الغربي بعد ذلك عن طريق الترجمات اللاتينية، مشروحاً من خلال العقل المسلم، وفق إبداعاته وأطروحاته المتجددة والناقدة لهذا التراث.

والاتجاه التجريبي الذي قامت على أساسه حضارة النهضة الأوروبية، لم ينشأ ابتداءً في أوروبا، وإنما نشأ في الجامعات الإسلامية في الأندلس والمشرق، مستمداً أصوله من التصور الإسلامي وتوجيهاته إلى الكون، وطبيعته الواقعية، وهو اتجاه يخالف الفلسفة اليونانية التجريدية التي ورثتها العقلية الأوروبية، ومخالف كذلك لتصورات الكنيسة، التي كانت تجعل علوم الكون المادي ـ من خلال سيطرة الفلسفة الأرسطية ـ علوماً مقدسة لا يمكن تطويرها أو نقدها.

لقد أعطت العلوم الدينية الإسلامية ـ كما تقول الأستاذة الدكتورة فوقية حسين ـ أسس البحث في جزئيات العالم، حيث إن استخراج الحكم يرتبط بالواقعة التي يتعلق بها الحكم، كما أن عمل الفقيه الذي يهدف إلى استخراج حكم شرعي قد أضفى على العمل العلمي منذ بدايته قدراً كبيراً من الدقة، يضاف إلى ذلك أن كل مسلم قد تعرف على عمل الفقيه، الأمر الذي أدى إلى أن انتشر أسلوب الدقة في فحص جزئيات العالم، حيث تكمن أهمية التعرف على الجزئية في ذاتها بغض النظر عن استخراج حكم شرعي يخصها، كان البحث يسير في طريق يتصف بكل ما يمكن أن يؤدي إلى الحقيقة المطلوبة[92].

لقد قبل علماء الأصول المسلمون، كل ما يرد عن طريق الحواس من معارف، أي أنهم يعترفون بالحواس كمصدر للمعرفة، بل يرون أنها أساس من الأسس التي يقوم عليها العلم مثلها في ذلك مثل البديهيات، فالقرآن الكريم يعطي

---

(91) نفسه، ص 80.

(92) د. فوقية حين محمود، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، القاهرة، 1983، ص 174 , 175.

للحواس مسئوليتها في مجال البحث والنظر والمعرفة والتجريب، يقول تعالى: ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾ الاسراء/ 36[93].

وقد عقد علماء المسلمين، سلسلة من الملاحظات الحسية والتجارب العلمية ذات المقاييس والصيغ التجريبية الموضوعية، وكان وراء ذلك دعوة الإسلام المنفتحة إلى كل ما ينمي حضارة الإنسان.

والقرآن الكريم يؤكد أن الواقع الخارجي من خلق الله تعالى، وأن وجود هذا الواقع حقيقي يؤكد مقدرة الله عز وجل على الخلق والإيجاد، فيقول تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم﴾ البقرة/ 29. . . إذاً فالواقع الخارجي له وجوده الذي أراده الله له بمشيئته تعالى[94].

لقد تكون المنهج العلمي الإسلامي في دوائر الأصوليين، قبل أن ينتقل إلى العلماء التطبيقيين، فعلى أيديهم انتقل من مرحلة النظر إلى مرحلة التطبيق، والدليل على ذلك ما نجده عند ابن الهيثم في رسالته في الضوء، إذ يقرن لفظ «الاعتبار» ـ «التجربة» بلفظ «السبر» والمراد به «الإبطال» فهذا اللفظ أخذه ابن الهيثم عن الأصوليين في اعتبارهم السبر والتقسيم، أي الأبطال والحصر، مسلكاً عقلياً لاكتشاف العلة، فهل يمكن اعتبار السبر ـ وقد اختلط أمره بتحقيق المناط عند الأصوليين ـ شبيهاً بطريقة الحذف عند «بيكون»، وطريقة البواقي عند «مل» والصحيح أن ابن الهيثم، قد تنبه إلى أهمية هذه الطريقة في حذف ما لا يصلح للتعليل على ما يصلح، قبل بيكون ومل.

وقد استطاع ابن الهيثم بناء نظريات علمية دقيقة، وكشف كثير من الحقائق الكونية بمنطق البحث العلمي، والتجارب المختبرية قبل أن تعرفها أوروبا في نهضتها العلمية، وقد لخص ابن الهيثم مراحل البحث العلمي، وحدد هدفه بقوله، «ونبتدىء في البحث باستقراء ما يخص البصر في حالة الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس، ثم نترقي في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع

---

(93) نفس المرجع السابق، ص 231 , 233.

(94) د. فوقية حسين محمود، المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، ص 25.

ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا الهوى»[95].

ومثال آخر، فقد اشترط «ابن سينا» شروطاً سبعة أمكن أن تتضمن القواعد الثلاث التي وضعها المنطقي «جون ستيوارت مل» في تحقيق الفروض، وهي قواعد الاتفاق والاختلاف والتغير النسبي، وكذلك مجموع القواعد التي وضعها «بيكون» لإجراء التجريب والتي تشمل مرحلتين، مرحلة التجريب ومرحلة اللوحات أو تسجيل التجربة، وسحبها على حالات جديدة ونقلها وقلبها[96].

وقد أدركت البحوث الطبيعية العربية الإسلامية، لا سيما في حقول الفلك والضوء والميكانيكا دور الرياضيات في التعبير عن حقائق العلم الطبيعي بتحديد ودقة ووضوح وتطوير تلك الحقول منهجاً وموضوعاً.. هذا بالإضافة إلى أن العلم الطبيعي بنتائجه المحسوسة قد ارتبط بواقع المجتمع الإسلامي في علاقاته الاقتصادية والتجارية، ووضع كل ذلك وضعاً قياسياً آلياً في الوزن والخلط والتركيب، وغيرها وإن العمليات الكيميائية قد أثرت في حياة المجتمع الصناعية[97].

وتتعدد الأسماء التي لا يمكن حصرها، على درب العطاء العلمي الإسلامي كالخوارزمي وثابت بن قرة والبتاني والكندي والفارابي وجابر بن حيان وابن البيطار والزهراوي وابن حوقل والاصطخري والمقدسي.. الخ.

فكيف يتجاهل أو يغفل مالك بن نبي عن هذا التراث العلمي الإسلامي الضخم في كل فروع العلم، النظري والتطبيقي على السواء، حتى يقول بأن «ديكارت» هو الذي جاء بالمنهج؟ فالعلوم التجريبية في الحضارة الإسلامية، لم يجزها الإسلام فحسب، بل حث عليها ودعا إليها، إذ ينبه الإنسان إلى ما في الكون من آيات وآثار تبعث على التأمل للإفادة من أسراره وللشعور العميق بضرورة استخدام كافة الإمكانات التي زود بها الإنسان للسيطرة على الطبيعة والإفادة منها في عمارة الحياة.

وتتعدد الشواهد والآراء التي تؤكد دور الحضارة الإسلامية في إعطاء أوروبا

---

(95) خضر جواد كاظم، النزعة التجريبية في الفلسفة الإسلامية، ص 148.

(96) د. جلال محمد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب في العلوم الطبيعية والكونية، ص 275، 276.

(97) النزعة التجريبية في الفلسفة الإسلامية، ص 210.

المنطلقات الأولى، والتي شيدت على أساسها مدنية عصر النهضة، ولعله من التكرار أن نذكر ونسترجع بعض الشهادات الغربية ذاتها، لتقديم الأدلة على ذلك، ولكن مجال الفكرة يستدعينا ذكر البعض على سبيل الإشارة والتذكير.

«إن المرء لا يملك إلا أن يعجب لما كان عليه النشاط العلمي في تلك الفترة سواء في قوة اندفاعه أو في حجمه»[98].

ويقول شاخت وموزورث: «لا يكاد يوجد شيء من جهود المسلمين في ميدان العلوم لم يتأثر به الغرب، بطريق أو بآخر»[99].

ويقول جوستاف لوبون: «لم يكد العرب يتمون فتح أسبانيا، حتى بدأوا يقومون برسالة الحضارة فيها، فأنشأوا في كل ناحية مدارس ومكتبات ومختبرات، وترجموا كتب اليونان، ودرسوا العلوم الرياضية والفلكية والطبيعية والكيماوية والطبية بنجاح»[100].

لقد كان ميدان العلم، من أهم الميادين التي حققت فيه الحضارة الإسلامية أكبر عطائها، وكان وراء هذه النهضة العلمية الإسلامية، المناخ الثقافي والفكري الذي نشأ في إطاره الإنسان المسلم، حيث كانت الدعوة إلى العلم والحكمة، والأخذ بكل الأسباب التي تساعد المسيرة الحضارية على الانطلاق.

وعلى الرغم من موقف مالك في نصه السابق الذي يرى فيه أن المنهج التجريبي قد جاء به ديكارت، إلا أننا نجد له نصوصاً أخرى، تبين الدور الإسلامي في العطاء العلمي، يقول ابن نبي: «ولو كنا مبررين للفكر الإسلامي من ناحية تطور العلم، لكنا مكتفين بابتكارين لولاهما لم يصل التقدم التكنولوجي في القرن العشرين إلى ما وصل إليه: أولهما: النظام العشري في الحساب. وثانيهما: علم

(98) ستانوود كتب، المسلمون في تأريخ الحضارة، ص 89، ترجمة د. محمد فتحي عثمان.

(99) شاخت وموزورث، تراث الإسلام، القسم الثالث، ترجمة د. حسين مؤنس، ص 79.

(100) جوستاف لوبون، حضارة العرب، ص 273، ترجمة: عادل زعيتر.

وللمزيد في هذه الناحية: (عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه) (آدم متز.. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) (حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والاجتماعي) (زيجريد هونكتر، شمس الله تسطع على الغرب) (قدري حافظ طوقان، الخالدون العرب وتراث العرب العلمي) (جلال مظهر: حضارة الإسلام وأثرها في الترقي العالمي) (بريفولت، أثر الثقافة الإسلامية في تكوين الإنسانية) (جوستاف جروينباوم، حضارة الإسلام) وهذا على سبيل المثال لا الحصر.

الجبر: الذي نقل الأرقام من صورتها المحسوسة إلى الرموز المجردة.

هذا وحده كفيل بأن يجعلنا ندرك ما يدين به العقل الإنساني للعقل الإسلامي من وسيلة لا يستطيع بدونها السير والتقدم في ميدان العلوم، علوم الضبط والتقدير الحاسم، ألسنا ندين بوضع هذا النظام وذاك العلم لذلك المناخ العقلي الذي كونته القيمة القرآنية في المجتمع الإسلامي. ويستطرد ابن نبي. ويكون من العبث الصبياني أن نربط الصلة بين الآيات الكريمة وبين النظام العشري أو الجبر من طريق ما يسمى بتاريخ تطور العلم، ذلك أن القرآن لم يأت بطريق مباشر، لا بالحساب العشري، ولا بالجبر، ولكنه أتى بالمناخ العقلي الجديد الذي يتيح للعلم أن يتطور، فتطور العلم ينبغي ألا يناط بالمعطيات العلمية فحسب، بل بكل الظروف النفسية الاجتماعية التي تتكون في مناخ معين، ومراكز الاهتمام العقلي تتغير من عصر إلى عصر، ومن حضارة إلى أخرى.

وإذا كان العلم في أعم معانيه هو البحث عن الحقيقة، فإن هذا البحث قد يتعرض لمعوقات ومتاهات ولذلك وجه القرآن النقد الصارم للفكر الذي يسوغ لنفسه المناقشة فيما لا علم له به: **﴿ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم﴾** آل عمران/ 66[101].

وفي فقرة أخرى أبرز لنا مالك الدور الحضاري الذي قام به الإسلام، والذي أمد الحضارة الغربية بأسس نهضتها العلمية: «لقد اتخذت وسائل متعددة لمحو أثر الحضارة الإسلامية من سجل التاريخ، ومن أجل ذلك زور الكتاب الغربيون التاريخ، حيث اعتبروا التاريخ الفكري للبشرية ليس إلا تلك المسافة المختزلة التي تبتدىء بعلوم اليونان، وتنتهي إلى إبداعات عصر النهضة الأوروبية، حيث رأوا في مبتدأ، هذه الفترة، مبتدأ الحضارة، وفي منتهاها انتهاء لها، ولو أنهم دققوا النظر، لوجدنا هوة كبيرة تفصل الحضارة اليونانية، وحضارة عصر النهضة الأوروبية وأن تلك الهوة من القرون، كانت الحضارة الإسلامية»[102].

وفي نص قاطع الدلالة يذكر مالك، المسلم المعاصر بالدور العلمي للحضارة الإسلامية، مبيناً أن مقومات الحياة العلمية تلك ما زالت حية نابضة، وعلى المسلم إذا ما أراد استنهاض ذاته الحضارية أن يتمسك بها، فيقول: «علينا أن نذكر المسلم

(101) شروط النهضة، ص 47 , 48.

(102) المرجع السابق، ص 224 , 225.

الذي وضعه المفهوم القرآني ليتسلقه الفكر الإنساني حتى يصل على درجاته إلى تلك الانجازات العلمية التي تهيمن حتى اليوم على التقدم التكنولوجي مثل الحساب العشري، والجبر والكيمياء، وعدد من القوانين في عالم الكائنات العضوية والطبيعية والفلك، وإذا تذكرنا هذا السلم، فلنعلم أنه ما زال تحت يد المجتمع الإسلامي متى أراد استخدامه من جديد، وبحسبنا أن نقرر أن مساهمة الفكر الإسلامي في تنمية تراث الإنسانية العلمي ليست تقدر فحسب بإنجازات يقرها أو ينفيها المستشرق حسب هواه، بل تقدر بالتغير الجذري الذي أحدثه المفهوم القرآني في المناخ العقلي والبناءات، منذ كلمة «اقرأ»[103].

وقد اهتم المحدثون بتبيين الدور الإسلامي في الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث، وشرعوا فعلاً ـ كما تقول الأستاذة الدكتورة فوقية حسين: «في دراسة هذه المسألة، واتجهت البحوث نحو تبين هذا الأثر في أوائل القرن السابع عشر الميلادي وبالذات الفلسفة الحديثة لديكارت، واهتم البحاث بالوقوع على إثباتات تدل على اطلاع ديكارت على كتابات العرب المترجمة إلى اللاتينية، حيث أن فلسفة العرب قد هزت الأوساط الفكرية في الغرب هزات، لا يمكن أن تمر دون أن يلحظها مفكر متيقظ لأحداث ماضيه وحاضره، مثل ديكارت»[104].

لعلنا بهذا القدر لبيان موقف الفكر الإسلامي من الجوانب العلمية والتجريبية، بالإضافة إلى عرض نصوص مالك نفسه، قد بينا أن المنهج العلمي التجريبي الإسلامي قد ظهر أولاً في الحضارة الإسلامية، ثم أخذته أوروبا خلال نهضتها الفكرية والعلمية في مطالع العصر الحديث، وأن النهضة العلمية الضخمة التي أبدعها الإنسان المسلم، كانت نتاجاً حياً لتوجيهات النصوص الدينية قرآناً وسنة، والتي تدعو إلى تبصر حقيقة الوجود الإنساني، عن طريق النظر الحسي، وإعطاء الحواس مسئوليتها الكبرى عن كل خطوة يخطوها الإنسان في مجال المعرفة والتجريب فيقول تعالى: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾** الإسراء/36﴾. كما يؤسس الإسلام إيمان المسلم على النظر في الكون: **﴿إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق**

---

(103) تأملات، ص 53.

(104) د. فوقية حسين محمود، مقالات في أصالة المفكر المسلم، القاهرة، دار الفكر العربي، 1976م، ط 1، ص 22.

السموات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك﴾. آل عمران/ 190 - 191.

والإسلام يرى أن المادة سخرها الحق تبارك وتعالى من أجل الرقي الحضاري: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب، إن الله قوي عزيز﴾ الحديد/ 25.

فهل تمسك الإنسان المسلم في العصر الحديث، بتلك الإمكانات العظيمة، التي أنزلها الحق تبارك وتعالى، ليستنهض قواه ويقوم من عثرته، ويقضي على تخلفه الحضاري؟ ذلك ما ستبرزه الصفحات المقبلة، حول الأزمة الحضارية التي يحياها المسلم المعاصر كما صورها فكر مالك بن نبي واجتهاداته حول فقه الحضارة ومشكلاتها.

الفصل السابع

المسلم المعاصر وأزمة الحضارة

اتجه العالم الإسلامي الحديث نحو منعطف جديد من تاريخه، حيث يواجه المدنية الغربية، بكل ما فيها من زيغ وانحراف، وبكل ما فيها من تجرد من القيم الروحية والأخلاقية.

تلك المدنية التي فرضت نفسها على أرجاء العالم تقريباً، وتحاول جاهدة أن تفرض نفسها على العالم الإسلامي، وقد حاولت ذلك في فترة الاستعمار المكشوف بالقوة السافرة أما في فترة ما بعد الاستعمار، فهي تحاول ذلك عن طريق الغزو الفكري وتفريق الأمة والتشكيك في ماضي الأمة وتراثها، وغير ذلك من المحاولات التي تسعى بها لاستئصال الكيان الإسلامي من العالم المعاصر.

وقد حاول الاستعمار الجديد للعالم الإسلامي، تفريغ الإنسان المسلم من دائرة الوعي بذاتيته وحضارته، ثم الاتجاه به في محاولات مذهبية وأيديولوجية مضطربة ومتناقضة، يؤكدها الواقع الحضاري المتخلف الذي نحياه، وذلك ضمن البدائل الغربية في قضايا النهضة الحضارية.

ولعل الذي فتح الباب واسعاً للاستعمار - كما بينا - سواء بوسائله العسكرية التقليدية القائمة على القوة، أم بوسائله الفكرية القائمة على الغزو الفعلي والثقافي والنفسي، هو تخلي المسلمين عن التمسك بذاتيتهم الحضارية الإسلامية من خلال عقيدتهم وقيمهم الروحية والأخلاقية التي قدمت للعالم من قبل حضارة اعترف

بفضلها القاصي والداني، وتركت أطلالها على كل المجتمعات التي فتحها الإسلام، بعد أن استوى على قاعدة حضارية إنسانية عريضة، لعب فيها المفهوم الإسلامي للحضارة، الصياغة المتكاملة لمسيرة العقل المسلم إبان تاريخه الحضاري وتفاعلاته مع المجتمعات والثقافات الأخرى.

لقد غابت الرؤية الإسلامية الواسعة الشاملة عن العقلية العربية المعاصرة وبينما كانت الرؤية الإسلامية الصحيحة تمثل شحنات الدفع في عقول وقلوب أنصارها الأوائل فقد خبت ثورتها، وضعفت جذوتها عند أتباعها الحاليين، وقد أسهمت هذه الحقيقة أكثر من غيرها في انحدار المسلمين، فلو لم يكن لدى الإنسان المسلم قابلية للاستعمار ـ طبقاً لمصطلح ابن نبي ـ لما كان له أن يستعمر، ولكنه أسهم في تفريغ ذاته من الداخل، وبذلك سهل اختراقها، لأن الهزيمة تبدأ دائماً من أعماق الفرد: ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد/ 11. والحصار يأتي من داخله لا من حوله.

فإذا لم يحاول الإنسان المسلم اليوم، أن يتلمس العودة لاشعال جذوة الإيمان من جديد، وتقوية تكوينه العقيدي والأخلاقي، بنفس معيار الطاقة والفعالية التي اتسم بها الجيل الأول من المسلمين، فإن معركة الصراع الحضاري التي تدور رحاها في العالم المعاصر، سوف تأتي بنتائجها السيئة على البقية الباقية من الكيان الإسلامي المتدهور.

والتاريخ الحضاري للمجتمعات، يرينا أن كل عملية تقدم لا يمكن أن تتحقق إلا إذا ارتبطت بوجود قوى اجتماعية تصنع هذا التقدم، وأهم هذه القوى ـ بل محورها ـ الإنسان الذي يعد محور الفعالية في حركة الحضارة، وذلك من خلال إمكانات التغيير النفسي التي بمقتضاها يستطيع الإنسان أن يسهم في بناء الحضارة وإفراز التقدم.

والحيوية الحضارية في شروطها الأولى، وَعْيٌ بقضايا التخلف وإرادة صلبة لتجاوزه، والنهضة الحضارية اصطدام بعناصر ذلك التخلف.

إننا لو حاولنا استخدام الرؤية التحليلية للذات العربية في أزمتها الحالية، نجد أن الإخفاق، الذي منيت به المجتمعات العربية الإسلامية يرجع إلى غياب مشروع حضاري إسلامي يستلهم المفهوم الإسلامي لدور الإنسان واستخلافه من أجل التمدن، بالإضافة إلى عدم استيعاب العقل العربي الحديث لخطورة الهيمنة الاستعمارية في المجال الفكري والعقائدي، حيث يترك ذلك كله آثاراً واضحة في

الممارسة الحضارية، بين شعوب تستلب هويتها في كل لحظة، وبين مذاهب ونظم تضحي بذاتيتها التاريخية وخصوصيتها الحضارية، عندما تخضع إرادتها لخصوصية المشروع الحضاري الغربي الذي يعاني أزمة واضحة في بيئته الخاصة، كما بينا من قبل.

ومحصلة هذه التبعية الحضارية، الارتهان التاريخي لتطور الغرب وسياساته ونظمه ومذاهبه، وإمعان في ترسيخ التخلف الحضاري وتنميته عبر تثبيت استلاب الإنسان الغربي المسلم لأساليب الغزو الفكري والحضاري.

ويصور مالك تقبل الذات المسلمة للهزيمة الحضارية، بأنه إفراز لمرحلة تاريخية معينة، تخلى فيها المسلم عن ذاتيته الحضارية، واستعد للتعايش مع مذاهب غريبة عن تكوين الأمة الثقافي والحضاري، يقول مالك: «إن الإناء يرشح بما فيه، حيث أن فكر ما بعد الموحدين، مستعد لكي يمتص الموت من جانب لأنه من جانب آخر يرشح به، هذه الظاهرة المزدوجة تثير مشكلة من نوع خاص محددة بصورة معينة، لا يجوز لنا أن نتناولها في صورة غيرها كي لا تنعكس القضية، فلا يجوز لنا أن نتساءل: لماذا توجد عناصر قاتلة في الثقافة الغربية؟ بل فليكن سؤالنا في صورة أخرى: لماذا تمتص طبقتنا المثقفة في البلاد الإسلامية هذه العناصر القاتلة؟ فهذه هي الصورة الحقيقية للمشكلة، حيث أنه من الواضح أن المسؤول في الأمر ليس مضمون الثقافة الغربية الذي يتضمن فعلاً هذه الأفكار الخطيرة، ولكن اتجاه فكر ما بعد الموحدين الذي يدفع هذه النخبة إلى انتقائها. وعليه فإن الأفكار القاتلة التي نجدها في مضمون هذه الحضارة، ما هي إلا إفرازاتها وجانبها الميت، الجانب الذي يمتص فكر ما بعد الموحدين في جامعات العواصم الغربية»(1).

ثم يبين لنا مالك أن للاستعمار الثقافي وسائله الفكرية التي يستخدمها في غزو العالم الإسلامي، وذلك عن طريق معرفة الأفكار ذات الفعالية ومدى انتشارها وكيفية مقاومتها وزرع أفكار جديدة تتفق ومخططه في الغزو والهيمنة: لقد مكن الاستعمار لجهاز من المراقبة التي تقتصر مهمتها على ترصد حركة الأفكار، ومنها نفهم أن كل ما يمر في العالم الإسلامي من أفكار يهمه بصفة خاصة، بقدر ما يهمه البترول، بل أكثر من ذلك بكثير، وبطبيعة الحال فهذا الاهتمام ليس لمصلحة فكرية محضة، فالاستعمار ليس من هواة الدقائق الفكرية والمولعين بها، ولا هو من زارعي الأفكار بيننا أو مكتسبيها منا، فله أفكاره الخاصة به، وهو يحتفظ بها لنفسه، مفضلاً

(1) مالك بن نبي، في مهب الريح، ص 131، 132.

بيع «أشياء» لنا، ولكن لكي يحافظ على احتكاره «للأفكار»، قد مكن على وجه الدقة في العالم لجهاز كامل من المراقب التي تستكشف الأفكار، وتتبع حركاتها باهتمام بالغ. واهتمامه بها اهتمام عملي محض، لأن الأمر ينحصر بالنسبة إليه في حماية ذلك الاحتكار لنفسه. وهذا يؤول عملياً إلى صياغة فنية واستراتيجية خاصة، ليس لدى العالم الإسلامي أي فكرة عنها، والاستعمار لا يقنع بمجرد الاستعلام عن حركة الأفكار، إلا أن للاستعمار فلسفته الخاصة التي تتمثل في التخلص من الأفكار التي تضايقه، وفي الانحراف بها عن مراميها، بتوجيهها خارج المدار الذي أراد أصحابها استبقاءها فيه[2].

لقد اعتبر مالك قضايا التخلف في العالم الإسلامي، تمثل أولاً وقبل كل شيء مشكلة حضارة، «إن المشاكل العديدة التي نطلق على مجموعها مصطلح «التخلف» هي في الواقع تعبيرات مختلفة عن مشكلة واحدة ومفردة تواجه كل البلاد المتخلفة، أي أنها مشكلة «حضارة»[3].

وأولى برجل الفكر في البلاد المتخلفة أن يوجه اهتماماً متزايداً لدراسة هذه المشكلات في مجتمعه، وأن يجتهد في إيجاد الحلول الملائمة لها، ولكن شريطة أن يتناول هذه المشكلات من جذورها[4].

ولكن الحلول التي تصلح لمجتمع ما، قد لا تكون مجدية في مجتمعات أخرى، وهذه المشكلة تعد من أخطر ما يواجه العالم الإسلامي الحديث في سعيه نحو النهضة، عندما يرى أن مواجهة أزمات العالم الإسلامي تكون باستيراد الأفكار الخاصة بالمجتمعات الأخرى، إن الحلول الجزئية التي قد تكون مجدية في مجتمع متقدم، بسبب توفر مقومات التقدم فيه لا تكون مجدية في المجتمعات النامية الأخرى التي لا تتوافر لديها هذه المقومات، وإذا كان هذا الأمر له خطورته من الناحية التطبيقية، فإن خطورته أشد من الناحية النظرية، لا سيما وأن الناحية النظرية هي التي توحي بالحلول التي تطبق وتكون النتيجة التي تبقي حياتنا السياسية أسيرة مجهودات فكرية غير ملائمة لواقعنا لأنها أخلت بمبدأ أساسي من مبادىء فلسفة التاريخ[5].

---

(2) مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، ص 78 , 79.

(3) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 77.

(4) مالك بن نبي، حوار بمجلة الشبان المسلمين، عدد سابق، ص 16 , 17.

(5) الحوار السابق.

ويقصد مالك بهذا المبدأ، ضرورة تمسك كل مجتمع بعناصره الثقافية الأصيلة، والتي تسهم في صياغة هويته الحضارية وخصوصيته التاريخية.

والمجتمع الإسلامي اليوم يتكون من عناصر بشرية، ما زالت تشكل ما نسميه «بالإنسانية العذراء» أي الإنسانية التي لم تدخل بعد في دورة الحضارة والتي ـ ولهذا السبب ـ تحتفظ بكل رصيدها التاريخي، الأمر الذي يملؤنا بالتفاؤل نحوها، كما يتكون العالم الإسلامي أيضاً من عناصر بشرية، قامت بدور حضاري كبير وأنارت الإنسانية طيلة قرون ازدهارها، وأتى على هذه المجتمعات ما يأتي على كل المجتمعات وكل الحضارات، فاستولى عليها الهرم وربما تجد نفسها في هذه الحالة عاجزة عن القيام بالمهمات التي يضطلع بها غيرها من الشعوب المتحضرة، لأنها هرمت. والمشكل الرئيسي، بل أم المشكلات التي يواجهها العالم الإسلامي هي «مشكلة الحضارة» من طرفيه، كيف تدخل الشعوب الإسلامية في دورة حضارية جديدة، وكيف تعود الشعوب الإسلامية التي خرجت من حلبة التاريخ لدورة حضارية جديدة، وإذا سلمنا بهذه الحقائق، يبقى علينا أن نفكر في مصير العالم الإسلامي، وكيف يمكن لنا الدخول في دورة حضارية جديدة[6].

وما زلنا في معرض تحليل مالك لأزمة العالم الإسلامي، من حيث كونها مشكلة حضارة: إننا حينما ندرس قضية الفرد، فإننا نرى، أنه مهما تكن مرحلتنا نحن الأمة العربية من الحضارة اليوم، سواء أكنا قبل الحضارة أم بعدها، لا بد لنا من تشييد حضارة، لأن التخطيطات التي دخلت فيها الأمة هي ـ في نهاية التحليل تهدف إلى شيء واحد سواء عبرنا عنه أو لم نعبر، هو تكوين حضارة، فحينما نقول إننا نريد أن نكون مجتمعاً يقدم الضمانات الاجتماعية للفرد، ويؤيد الأمن في العالم، أو أننا نريد أن ندرس قضايا مجتمعنا، اقتصادية كانت أم اجتماعية، فإن شروط وصولنا إلى تحقيق هذا كله هي شروط الحضارة، بل إنه لا يمكن أن تنبع هذه الشروط إلا من الحضارة، ولا يمكن أن تتحقق إلا في إطارها[7].

فحينما نفكر في مشكلة المصاعب فلا بد لنا أن نفكر في عودة الفرد إلى الحضارة أو دخوله إليها، وهنا نعلم لماذا نحن الآن نواجه صعوبات خاصة، ذلك لأننا في نقطة انتقال الفرد إلى الحضارة أو رجوعه إليها، فلا شك أن هذا الإنسان يتردد بين قوتين: قوة سلبية تريد إرجاعه إلى الوراء باستغلالها طبيعة الاستقرار في

(6) نفسه.

(7) مالك بن نبي، تأملات، ص 25.

الإنسـان، وقوة إيجـابية تـدفعه إلى الأمـام وإلى تحقيق مستقبله، فيجب ألا تضعف القوى الإيجابية فينا عن الوصول إلى الحضارة[8].

ثم يعـزي مـالـك أحـد صـور تخلف العـالـم الإسـلامي إلى تمـزق عـلاقـاتـه الاجتماعية: فإذا ما تطور مجتمع مـا على أية صـورة، فإن هـذا التطور مسجـل كماً وكيفاً في شبكة علاقاته. وعندما يرتخي التوتر في خيوط الشبكة، فتصبح عاجـزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة، فذلـك إمارة على أن المجتمـع مريض، وأنـه مـاض إلى نهايتـه. أما إذا تفككت الشبكـة نهائيـاً، فذلـك إيذان بهـلاك المجتمع، وحينئذ لا يبقى منه غير ذكرى مدفونة في كتب التاريخ[9].

تمزق العالم الإسلامي وآثاره السلبية:

إن أهم معـوقات التـوحد بين العـالـم الإسلامي، انشـطاره بسبب الصـراعـات الأيديولوجية، والفراغ العقائدي، إلى دويلات متناقضة متخاصمة ممـزقة الأوصـال، بحيث أصبحت بلا كيان، وبلا قاعدة روحية وأخـلاقية، ـ فكـانت الفرقـة والتنابـذ، وتهديد كيـان الأمة. ولقـد تحين هذه النهـاية والمجتمـع متخم بالأشخـاص والأفكار والأشياء، كما كانت حال المجتمع الإسلامي في الشرق، في نهاية العصر العباسي، وفي المغرب، في نهايـة عصر المـوحدين. وربمـا كانت هـذه الـحالـة من التحلل والتمزق في المجتمع الإسلامي، حين أصبح عاجزاً عن أي نشاط مشترك، هي التي أشار إليها قول رسول الله ﷺ: «يـوشك أن تـداعى عليكم الأمم كما تـداعى الأكلة الى قصعتهـا، قالـوا: أو من قلة نحن يومئـذ يا رسـول الله. قال: لا بـل أنتم كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من قلوب أعـدائكم المهابـة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن، قيـل ومـا الـوهن يـا رسـول الله؟ قـال: حب الـدنيـا وكـراهيـة الـموت»[10].

بذلك ألقى الرسول ﷺ الضـوء على أسباب الانهيـار، حب الدنيـا، وكراهيـة الموت، وذاك وجه من نتائج الـداء الذي تعـاني منه المجتمعـات الإسلاميـة في كل مكان على وجه الأرض. ولكن ما علاقة حب الدنيا، بالفرقة والتنابذ والاختلاف؟ لعل الإجابة تكمن في حديث آخر للرسول عليه الصلاة والسلام، وهـو يوضـح لنا معـالم

---

(8) نفس المرجع، ص 25.

(9) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 39.

(10) ميلاد مجتمع، ص 39، والحديث رواه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، جـ 4، حديث 158، وكذلك رواه أحمد في مسنده، جـ 5، ص 278.

الطريق في قولـه: «إنكم على بيِّنة من أمـركم، ما لم تـظهر فيكم سكـرتان: سكـرة الجهـل، وسكـرة حب العيش، وإنكم تـأمـرون بـالمعـروف وتنهـون عن المنكـر، وتجاهدون في سبيل الله، فإذا ظهـر فيكم حب الدنيـا: لم تأمـروا بالمعـروف، ولم تنهـوا عن المنكر، ولم تجـاهدوا في سبيـل الله. القائلون يـومئـذ بـالكتـاب والسنَّـة كالسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار»[11].

لم يؤمر المسلمـون بمعـروف لتستقيم حيـاتهم، ولم ينهـوا عن منكـر لتحقيق توازن المجتمع، ولم يجاهدوا في سبيل الله فيخرجوا إلى العالم المعاصر بعقيـدتهم وتراثهم وحضارتهم.

ويصـور لنا مـالك كيف يتحلل المجتمـع من خلال فقـدانـه لتمـاسـك شبكـة علاقاته، قبل أن يتحلل المجتمع تحللاً كلياً، يحتل المرض جسده الاجتماعي، في هيئة انفصالات في شبكته الاجتماعية، وهذه الحالة المـرضية قـد تستمر قليـلاً أو كثيراً، قبل أن تبلغ نهايتها في صورة انحلال تـام. وتلك هي مرحلة التحلل البـطيء الذي يسري في الجسد الاجتماعي[12].

بيـد أن جميع أسبـاب هذا التحلل كـامنـة في شبكـة العـلاقـات، فلقـد يبـدو المجتمع في ظاهره ميسوراً نامياً، بينما شبكة علاقاته مريضة، ويتجلى هذا المـرض الاجتماعي في العلاقات بين الأفراد، وأكبر دليل على وجوده يتمثل فيمـا يصيب الأنا عند الفرد من «تضخم» ينتهي إلى تحلل الجسد الاجتماعي لصالح الفـردية، عنـدما يختفي الشخص أو بالأخص عندما يسترد «الفرد» استقلاله وسلطته في داخل الجسد الاجتماعي.

فالعلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عنـدما تصـاب الذوات بـالتضخم، فيصبح العمـل الجماعي المشتـرك صعبـاً أو مستحيـلاً، إذ يدور النقـاش حينئـذ لا لإيجـاد حلول للمشكلات، بل للعثـور على أدلة وبـراهين، وهنا يكـون حلها مستحيـلاً، لا لفقر في الأفكار، أو في الأشياء، ولكن لأن شبكة العـلاقات لم تعـد أمورهـا تجري على طبيعتها. وعلى هذا فـإذا ما درسنـا أمراض مجتمـع معين، من مختلف جوانبـه الاقتصادية والسياسية والفنية... الخ، فإننا ندرس في الواقع أمراض الأنـا في هذا المجتمع وهي الأمراض التي تتجلى في لا فعالية شبكته الاجتماعية، وعندما ننسى أو

---

(11) الترغيب والترهيب، حديث 583، مجمع الزوائد، 720/7.

(12) ميلاد مجتمع، ص 40.

نغفــل هــذا الاعتبــار النفسي فــإن حكمنــا يكــون على ظــواهـر الأشيــاء لا على جواهرها[13].

لقد فقد المجتمع الإسلامي الحديث توازنـه القديم، وهـو لا يزال يتـذبذب، ولا يعـرف قراراً حتى اليـوم، وإننا لنشـاهـد عـدم الاستقـرار هـذا في أنفسنـا، وفي تصوراتنا للأشياء حتى تختلف باختلاف النـاظرين إليهـا، ونماذج فقـدان التوازن في مجتمعنـا متعددة نـذكر منهـا: نظرة ذلـك الشاب الـذي يتغذى بثقـافة ضيقـة، قانـع بضيقها، فهو يرى أن سعادة البشر قد ابتدأت مع القرن التاسع عشر بانتشار ما يسمى بالأفكار التحررية.

وهناك النظرة المخدرة، يرى صاحبها أن المثل الأعلى للمدنية يسـرق في قعر كأسه ومنا من يرى نجاة الشعوب في تحرير النساء.

وهنـاك المقتنع بحـاله، الـذي لا يرى شيئـاً، ولا يفهم شيئـاً، ولا يبحث عن شيء، فهو قانع بدفع ضريبته، من غير أن يتساءل عن موجبها الاجتماعي.

وإن في هـذه الوجهـات المتعددة دليـلاً على درجات متعـددة من التكيف مـع مجرى الحضارة. إننا في علاقاتنا نعيش في وسط كـأنه متـألف من أجناس متعـددة، ومتـأثر بثقـافات مختلفـة، وأننا قـد انزلقنـا في المتناقضـات بسبب تفكيرنـا الذي لـم يتناول الموضوع بأكمله، وإنما أجزاء منه[14].

ولأن الفكـرة قد غـابت عن الممارسـة الاجتماعيـة للعـالم الإسـلامي، فـإننـا أصبحنا نتعامل مع الأشياء والأشخاص، «وما زالت هذه العقيـدة الوثنيـة التي تقدس الأشخـاص لا زالت منتشرة في بـلاد الإسلام، لم نتخلص منهـا، وإن كنا قـد فعلنا شيئاً فربما كان ذلك في استبدالنا وثناً بوثن، فلعلنا اليوم قد استبدلنا «الرجل الوحيد» «بالشيء الوحيد». وهكذا ننتقل من وهم لنتخبط في وهم، ولا ندري كم من السنين سـوف نقضيها لنـدرك عجز «الأشيـاء الوحيـدة» عن حل المشكلة، التي هي مشكلة الحضارة **أولاً** وقبل كل شيء»[15].

---

(13) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 41.
(14) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 156 - 158.
(15) نفس المرجع، ص 158.

منهج عملي لإعادة البناء الحضاري:

إن من واجب الأمة الإسلامية أن تضع حداً حاسماً للتناقضات الأيديولوجية والفكرية والمذهبية التي تمزق وجدانها وتعرقل مسيرتها، وأن تجمع أمرها على العمل وفقاً لأسس المفهوم الإسلامي للحضارة، الذي لا يؤله الشخص الوحيد، ولا الشيء الوحيد، ويدعو هذا المفهوم الأمة إلى استخراج كافة طاقاتها الكامنة لحماية مصيرها، والانطلاق صوب تحقيق شروط الحضارة.

لقد انتهى المجتمع الإسلامي منذ عدة قرون إلى آخر أطوار حضارته، وهو اليوم في مرحلة ما قبل التحضر من جديد، ولقد بذل جهوداً كبيرة خلال ما يقرب من قرن لكي تدب فيه الحركة من جديد ولكن «إقلاعه» يبدو ثقيلاً وبطيئاً إذا ما قورن بالمجتمعات المعاصرة مثل اليابان أو الصين الشعبية التي كانت متأخرة عنه بكثير[16].

لقد أنشأت اليابان جميع الشروط العلمية، المتفقة مع سنن بناء الحضارة، لتحقيق تلك الغاية، بينما حمل منهجنا للنهضة، بمختلف صوره البعيدة عن ذاتية الأمة ـ كل عوائق الإحباط عن التقدم خطوة واحدة في سبيل التقدم الحضاري.

لقد برهنت تجربتنا اليومية على أمرين:

1 ـ أن الفكرة الإسلامية لم يعد لها في سلوك الفرد ما كان لها من فاعلية على عهد النبي ﷺ.

2 ـ وأنها تستعيد خلقها بصورة تلقائية عند قدمي المنبر في محيط المسجد، ونستخلص من الملاحظة الأولى أن المسلم لا يحتفظ باستقلاله الأخلاقي، ابتداءً من اللحظة التي يغادر فيها المسجد، فهو يسقط تحت سطوة قانون العدد، وبدلاً من أن يؤثر على الوسط طبقاً لمثله الأعلى ومبادئه، نجد أن الوسط هو الذي يؤثر عليه فيجرده من مثله الأعلى، ويهدم مبادئه.

الملاحظة الثانية ترينا أن المسلم يعثر على استقلاله الأخلاقي في جو المسجد إذ يؤثر اجتماع الأشخاص عليه، فيمتلىء بتأثير الوعظ، وكأنه يحيا في الظروف الأولى التي ظهرت فيها الفكرة الإسلامية على عهد المسلمين الأولين، وقد كانت الطاقة الحيوية لدى صحابة النبي ﷺ، في تلك الظروف لا منظمة فحسب، وإنما

---

(16) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 97.

موجهة لأداء نشاط مشترك، نعرف تاريخه. فإذا ما شعر المسلم في عصرنا هذا، وفي جو المسجد بسيطرة الفكرة الإسلامية، على غرائزه، وإذا ما وجد نفسه يضل عن هذا الشعور بمجرد خروجه إلى الشارع، فمعنى ذلك أنه لا يجد في الحياة الإطار الضروري الذي ينقذ استقلاله الأخلاقي، حين يوجه طاقته، وجهة أغراض حسية ليست مناقضة لمثله الأعلى فحسب من الناحية النظرية، ولكنها تذكره دائماً، بأنه مدفوع مع غيره من المسلمين في نشاط مشترك يجب أن يحقق عملياً هذا المثل الأعلى المشترك[17].

وهكذا نتبين أن مالكاً يأخذنا إلى مقارنة هذا الوضع المعاصر، بحال الجيل الأول من المسلمين حيث ارتباط الفكرة بتطبيقها العملي، بعد أن التزم بها المسلم في تكوينه العقيدي والأخلاقي، من خلال علاقة متبادلة بين الفكرة وسندها المحسوس وهو الإنسان، وكيف أن هذا لا يحدث في وقتنا الحاضر، وعلينا أن نسأل أنفسنا عما كان يمكن أن يحدث من المسلمين الأولين لو أنهم بدلاً من أن يدعوا إلى تحقيق مثلهم الأعلى بالطريقة العملية، اكتفوا بصلاة داخل المسجد من أجل تحقيقه؟ المؤكد في هذه الحالة أنهم ما كانوا ليغيروا الوسط الجاهلي باحتفاظهم باستقلالهم الأخلاقي في جميع الظروف، وإنما هو الوسط الجاهلي الذي ربما كان قد حولهم إلى مشركين.

فالنشاط المشارك بين النظر والعمل هو الذي أنقذهم، وهو الذي أنقذ الوسط الجاهلي في الوقت ذاته، إن المشكلة التي تواجه المسلم اليوم هي تقريباً المشكلة نفسها التي عبر عنها الرسول عليه السلام في قوله[18]: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها».

فنحن بحاجة إلى إعادة تنظيم طاقة المسلم الحيوية وتوجيهها، وأول ما يصادفنا في هذا السبيل، هو أنه يجب تنظيم تعليم القرآن بحيث يوحي من جديد إلى الضمير المسلم، «الحقيقة» القرآنية، كما لو كانت جديدة، نازلة عن فورها من السماء على هذا الضمير[19].

إن مناخ التخلف الحضاري، الذي منيت به المجتمعات الإسلامية

(17) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 104 , 105.

(18) أشرنا من قبل أنه قول مأثور وليس بحديثا.

(19) ميلاد مجتمع، ص 106.

المعاصرة، والذي كان نتاجاً طبيعياً لأمة تخلت عن هويتها الثقافية والفكرية، هذا المناخ الذي لا يكاد يخلو منه مجال من مجالات التقدم الحضاري، على الرغم من مناخ القحط العام، وفي وسط عوامل التحلل يمكن أن تشتعل الفكرة الإسلامية، ليستضيء بنورها الإنسان المسلم، بعد أن أعياه البحث عن الموائد الفكرية من الشرق والغرب.

إن القرآن الكريم، وسنة الرسول ﷺ ، من خلال مبدأ اقتران النظر بالعمل كما تؤكد أقوال مالك، قادران دوماً، على أن تمكنا المسلم في أية مرحلة من المراحل التاريخية من العودة إلى داخل الحضارة، حيث يقدمان له باستمرار، غذاءً متجدداً ومتجاوباً مع فطرته من جانب، ومع أية مرحلة من مراحل الرقي العقلي يستطيع الوصول إليها من جانب آخر.

وإذا كان صعباً ـ كما تبين مسيرة التاريخ ـ أن تظل أمة ما في حالة توتر إرادي دائم، مستجيبة الاستجابة الصحيحة لتطور التحديات التي تواجهها ـ فإن الإسلام، عندما يتوافر في الفرد المسلم فإنه يملك القدرة على منح إرادته البشرية التي يمكن أن تكون في حالة سكون أو خمول ـ وقوداً كافياً لإشعال هذه الإرادة، وإيجاد حالة التوتر المطلوبة ـ ومن ثم فإنه ما إن تتهيأ هذه الإرادة للعمل في ميدان التاريخ، عن طريق الشحذ النفسي والاستعداد الأخلاقي، حتى تكون قادرة على مواجهة التحديات المادية والخارجية من أي نوع كانت وبأي درجة جاءت فتصوغها من جديد لصالح الإنسان. وهكذا يعود الإنسان في الإسلام لينتصر على التحديات وليستعيد قدرته الأبدية على التجدد والتطور والإبداع ، فيما تقف في مواجهته جل المذاهب الوضعية لكي تؤكد أنه إذا ما أطيح بتجربة تاريخية، فإنه لا قيام بعدها، لأنه محتوم عليها أن تواجه هذا المصير في عالم لا يعترف بحرية الإنسان واختياره، ولا بقدرته على المجابهة والاستعادة والانتصار[20].

فيجب على المسلم أن يحدد رسالته في العالم، وذلك عن طريق استقلاله الأخلاقي عن المجتمع الذي لا يتفق مع مثله الأعلى ومبادئه، وذلك لكي يستطيع أن يواجه ـ رغم فقره أو ثرائه ـ مسؤولياته الأخلاقية والمادية. وهو بهذه الطريقة يستطيع أن ينشىء وسطه الخاص شيئاً فشيئاً، حين يؤثر على الظروف الخارجية

---

(20) انظر: د. عبد الحليم عويس في دراسته، دورية الحضارة الإسلامية، المسلم المعاصر العدد 27/ , 1981، والتفسير الإسلامي للتاريخ، ص 262، كذلك الفصل الخاص بـ«الدورة الحضارية».

بحياة نموذجية ينتقل أثرها إلى ما عداها، كما كانت حياة حفنة الرجال الذين عاشوا حول النبي ﷺ، بمكة أيام الإسلام الأولى[21].

والإنسان المسلم اليوم ، لن يستطيع مواجهة هيمنة الغرب على العالم المعاصر إلا إذا تسلح وتمسك بعقيدته وثقافته وأخلاقياته، فلقد كان الاحتكاك العنيف مع الحضارة الجديدة في أشد ظروف المسلمين سوءاً قد رجح فعالية أوروبا على قيم الصدق والأصالة، وذلك من خلال نظامها الاستعماري، وأصبح عالمها الثقافي، ذا وجهين: وجه يتجه إليها ممثلاً أخلاقياتها الخاصة داخل بلادها، ووجه آخر ينظر إلى البلاد المستعمرة، ولا يعنى بشيء آخر سوى تحقيق فاعلية السيطرة عليها، وعلى كل الأحوال، فإن العالم الثقافي في العالم الإسلامي اليوم ليس فقط المسرح الذي يدور عليه صراع الفكرة مع الشيء، ومع الوثن، وإنما أيضاً مسرح المعركة الذي ينبغي أن ينتصر مع صراع آخر، يفرض منطق الفعالية الطاغية وينبغي على الفكرة الإسلامية لكي تقاوم الأفكار الفعالة والخاصة بمجتمعات القرن العشرين أن تسترد فعاليتها الخاصة بمعنى أن تأخذ مكانها من بين الأفكار التي تصنع التاريخ[22].

والدور الذي لعبه الإسلام في التاريخ، تجربة حيوية تعين المسلم في خطواته على الطريق، فنحن نرى البعض يغض الطرف عن حقيقة تاريخية دامغة عندما يحاول نسيان دور الإسلام في إقامة أعظم الحضارات الإنسانية[23].

ويبين لنا مالك كيف يعالج الإسلام، المشكلات التي تواجه العقل المسلم، فيرى أن الفكر الإسلامي قد وضع حلولاً لمشكلات العالم الإسلامي، وما يعانيه إنسان العصر الحديث من قضايا ومواقف، وأنه يجب الرجوع إلى القرآن الكريم الذي وضع حلولاً لهذه القضايا التي تواجه الإنسان، وتكفل القرآن الكريم بوضع تشريع المعاملات الاجتماعية، كالزواج والمعاشرة والطلاق... الخ، كما وضع تشريعاً، لمسائل أخرى: كالبيع والشراء والتجارة، والنصوص المنزلة تضع في أعماق عقيدتنا الاستعدادات التي تؤهلنا لتطبيق المعاملات المتعددة، وتخلق الاستقرار النفسي مما يحفزنا على الإبداع والابتكار[24].

---

(21) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 106، وما بعدها.

(22) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 140 - 144.

(23) نفس المرجع، ص 98.

(24) حوار مجلة الشبان المسلمين.

ولكننا نرى انفصالاً بين العنصر الروحي والعنصر الاجتماعي والمسلم يعيش اليوم هذا الانفصال الذي يمزق شخصيته شطرين: شطراً ينظم سلوكه في المسجد، وشطراً ينظمه في الشارع.

وتاريخ هذا الانفصال يرجع بلا شك، إلى عهد جد بعيد، فقد حدث أولاً - بين العنصر الروحي والعنصر السياسي، بين الدولة والفكرة الدينية، ويؤرخ مالك لهذا الانفصال بمعركة صفين ولكن آثاره أخذت تتفشى في العالم الإسلامي، كأنها مرض عضال لم يوجد له علاج[25].

وكيف نقضي على الانفصال بين الروحي والزمني؟ لا بد أن تكون لدينا فكرة عليا تصل ما بين الروحي والاجتماعي وتجري من جديد تركيب الشخص المسلم بحيث يتماثل مع ذاته، في المسجد وفي الشارع.

ولقد أكدت الفكرة الإسلامية فيما مضى صلاحيتها في بناء مجتمع استطاع أن يؤدي نشاطه المشترك بطريقة بالغة التوفيق[26].

لقد أخضعت هذه الفكرة الطاقة الحيوية لدى البدوي العربي لنظامها الدقيق، فجعلت منه إنساناً متحضراً ومحضراً، والأمثلة كثيرة على أن هذه الفكرة أظهرت فاعليتها الكاملة في إعادة تنظيم وتوجيه الطاقة الحيوية التي أسلمتها شبه الجزيرة العربية، إلى عصر النبي ﷺ.

فعندما كان النبي مشغولاً في المدينة بالمطالب المادية للدولة الإسلامية الفتية، من أجل مواجهة ضرورات الحرب، التي بدأت بمعركة بدر، كان صحابته يقدمون له عن طيب خاطر جزءاً من أموالهم، ويعقب سعد بن عبادة، على عمله بتلك الكلمة المعبرة «يا رسول الله: خذ من أموالنا ما شئت وما أخذته منها أحب إلينا مما تركت»[27].

وهذا مثال يرينا كيف أن الطاقة الحيوية في صورة غريزة التملك المطبوعة في الإنسان، تتحول إلى طاقة محكومة منظمة، موجهة نحو المهام الاجتماعية.

---

(25) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 98 , 99.

(26) وردت فقرات مماثلة، لفكرة الربط بين الروحي والزمني، أو الفكرة والواقع، فيما سبق، ولكن مالكاً هنا يوردها ببعض الأمثلة العملية من خلال الممارسة الإسلامية.

(27) ميلاد مجتمع، ص 100، والحديث أثر.

ويرى مالك أن إعادة التنظيم والتوجيه ينبغي أن تكون المهمة الأولى في خطة النهضة الإسلامية، لأن تحقيقها هو الذي يوجد الشرط الأول لتحويل الجهود في نطاق هذه النهضة إلى جهود فعالة.

فعلى صعيد الممارسة العملية، تم هذا العمل في المجتمع الإسلامي الأول بفضل رعاية الفكرة القرآنية، لا على أنها مفاهيم تدرس وتعلم على يد فقهاء في الشريعة، ولكن على أنها حقيقة عاملة مؤثرة، تجمع في نظامها مباشرة، كل ما يقوم به الفرد من أعمال وإشارات، على ما جاء في حديث ابن عمرو وحديث جندب رضي الله عنهما: «لقد عشنا دهراً طويلاً وأحدنا يؤتي الإيمان قبل القرآن، فتنزل السورة على محمد ﷺ، فيتعلم حلالها وحرامها وآمرها وزاجرها، وما ينبغي أن يقف عنده عنها»[28].

«إننا نلمس وجود ثغرة تعزى للنهضة الإسلامية التي وضعت بطريقة ضمنية مشكلة متعلقة بالإيمان في مكان غير مثارة فيه، فالمسألة لا تتمثل في تلقين أو في إعادة تلقين المسلم عقيدته، ولكنها تتمثل في إعادة تلقينه استخدامها وفعاليتها في الحياة»[29].

لا بد أن يعرف المسلم المعاصر، أن عقيدته لا تمثل عائقاً في صنع حضارة خاصة به، بل هي دافعة له إليها، وضرورة حتمية بالنسبة لظروفه التاريخية والنفسية والمصيرية.

إن الذي ينقص النهضة العربية الحديثة، العمل بموجب العقيدة الإسلامية، الإسلام وحده هو الذي يمكن أن يعيد المسلمين إلى عالم الحضارة الخلاقة والمبدعة ويدخلهم في حلبتها، ولكن شريطة أن يعتبروا أن هذه العقيدة رسالة هامة وضرورية ولا غنى عنها، ولكن العقيدة لا يمكن أن تحرك الطاقات إلا بقدر تسخيرها ـ أي العقيدة ـ لحاجات أبعد وأسمى وأجل من الحياة اليومية، إننا نعيش الآن من أجل تلبية حاجاتنا اليومية من مأكل ومأوى وملبس فحسب، ولهذا لا نرى لعقيدتنا الإسلامية هيمنة على طاقاتنا الاجتماعية، ولهذا فهذه الطاقات معطلة تماماً، لأننا جعلنا من الإسلام وسيلة للحياة الأخروية، بينما كانت العقيدة في عهد الرسول عليه صلوات الله وأزكى سلامه وسيلة النجاة في الحياة الأخروية، وأيضاً وسيلة

(28) ميلاد مجتمع، ص 100 , 101، والحديث أثر.

(29) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 168.

المجد والعزة والحضارة في الحياة اليومية[30].

فكيف يحدد مالـك دور المسلم في الحقبة المعـاصرة؟ ومـا هي أهم الشروط التي وضعها للنهضة؟

دور المسلم ورسالته

إننا لو حاولنا تحديد دور المسلم عامة، ما كان لنـا أن نختار سـوى ما اختـاره الله دوراً في التاريخ، يقول عز وجل: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكـونوا شهـداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾ البقرة/ 143 وبذلك يحدد الله تعالى دور المسلم بصورة عامـة، وليس لنا أن نختـار له دوراً أشـرف وأفضل منـه، وإنما نلفت النظر إلى خطورة هذا الدور وإلى مقتضياتـه[31].

ثم يحـاول ابن نبي توضيح الكيفية التي يتم من خـلالها بيـان دور المسلم في الأزمة الحضارية المعاصرة، كشاهد على حركة التاريخ، كما حـددها الحق سبحـانه وتعـالى، والواقـع أن الشاهـد في أساسـه هو الحـاضر في عـالم الآخرين، والصفـة الأولى اللازمـة لإثبات قيمة أي شهادة هي حضور الشاهد، وعندئذ، إذا كـان متعيناً على المسلم أن يقوم بالـدور الملقى على عاتقـه في الآية السـابقة، فهـو مجبر على الحياة في اتصال وثيق بأكبر عدد من الذوات البشرية، ومن ثم يتعين على حضـوره، أن ينتشر بأقصى حـد ممكن في المكان، لكي تعـانق شهادتـه أقصى كم ممكن من الوقائع، وعلاوة على ذلك، فإن المسلم في هـذه الحالـة ليس صاحب دور سلبي إذ أن حضوره نفسه يؤثر على الأشياء وعلى أعمال الآخرين[32].

إن رسالة المسلم في عالم الآخرين لا تتمثل في ملاحـظة الوقـائع، ولكن في تبديل مجرى الأحداث بردها إلى «الخير» ما استطاع إلى ذلك سبيلا، يقول الحديث النبوي الشريـف: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لـم يستطع فبلسانه، فإن لـم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[33].

لقد ختم النبي ﷺ «حجة الـوداع» ـ كما نعلم ـ بـإشهاد ذي أهميـة خاصـة من وجهة النظر الأخلاقية، إذ توجه بخطابه إلى جمـوع المؤمنين التي كانت تستمـع إليه

(30) ميلاد مجتمع، ص 41.

(31) شروط النهضة، ص 156 - 158.

(32) نفسه، ص 158.

(33) رواه مسلم، الإيمان/ 79، البخاري/ علم/38.

في صمت وخشوع بعد أن أدى آخر وصاياه فقال لهم: «ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب»[34].

فهذه العبارة تسجيل رمزي لختام رسالة النبي، ولكنها تسجل في الوقت ذاته اللحظة المشهودة التي تصبح فيها هذه الرسالة، الرسالة الخاصة بكل مسلم «حاضر»، بإزاء «الغائبين». فالمسلم «الحاضر» في هذا اليوم بسفح جبل عرفات، لا يمثل شخصه وجيله فحسب، ولكنه يمثل الأجيال التي تأتي بعده كذلك، لأن عبارة النبي ﷺ، لم تكف عن التصادي والرنين في أسماع الأجيال المسلمة المتعاقبة منذ الجيل الأول الذي سمعها، فقد كانت هذه الأجيال جميعها «حاضرة» في شخص السامعين ذلك اليوم، كما أن الأجيال البشرية قد حلفت يمين آدم في شخصه قبل أن توجد في هذا العالم، كما في قوله تعالى: **﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟.. قالوا: بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة: إنا كنا عن هذا غافلين.. أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل، وكنا ذرية من بعدهم، أفتهلكنا بما فعل المبطلون؟... وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون﴾** الأعراف/ 172 - 174.

فكل مسلم كان «حاضراً» معنوياً في عرفات، واستمع إلى وصايا الرسول الأخيرة، ولذلك يتعين عليه اليوم أن يحمل الرسالة الإسلامية إلى كل الذين غابوا في ذلك اليوم، وإلى كل الذين لا يزالون «غائبين» الآن، وما بعد الآن.. فهل يحمل المسلم هذه الرسالة؟[35].

وكيف يتحدد دور المسلم في الثلث الأخير من هذا القرن؟ إن هذا الدور يتحدد طبقاً لهذه الظاهرة التي نرى جانبيها: جانبها الغربي، وجانبها الإسلامي، يجب أن يفكر المسلم كيف يسير في اتجاه التاريخ كيف يستغل الظروف السانحة التي تتهيأ على المحورين: المحور الذي فقد المبررات التقليدية والذي ينتظر مبررات جديدة، وهو محور (واشنطن ـ موسكو)، والمحور الذي أشار إليه الله عز وجل في الآية الكريمة: **﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله﴾** الصف/ 9. وهو المحور الذي أطلق عليه ابن نبي (محور طنجة ـ جاكرتا) ويقصد به العالم الإسلامي.

(34) انظر: سيرة ابن هشام، جـ 4، م 2، القاهرة، دار الفكر، 1978، ص 192 , 193.
(35) مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، ص 106 - 110.

يرى مالـك أنه على المسلم أن يبلغ الإسـلام، وأن يقدم المبـررات الجديـدة التي تنتظرها تلك الأرواح التي تتألم لفراغها وحيرتها وتيهها، إذا أراد المسلم ذلك، فليرفع مستواه بحيث يستطيع فعلاً القيام بهذا الدور. إذ بمقدار ما يرتفع إلى مستوى الحضارة بمقدار ما يصبح قادراً على تعميم ذلك الفضل الذي أعطاه الله «أي دينه»، إذ عندها فقط يصبح قادراً أيضاً على بلوغ قمم الحقيقة الإسلامية، واكتشـاف قيم الفضيلة الإسلامية، ومن ثم ينزل إلى هضاب الحضارة المتعطشة، فيرويها بالحقيقة الإسلامية، وبالهدى، وبذلك يضيف إليهـا بعداً جـديداً. لأن الحضـارة العلمانيـة: حضارة الصاروخ، حضارة الالكترون، اكتسبت هذه الأشياء وضيعت بعداً آخر تشعر بفقدانه وهو بعد السماء.

أما المسلم، فإنه كإنسان معاصر للناس وشاهد عليهم بالتقى والورع، وبنزاهة الشـاهد الصـادق، الخبير الـواعي لقيمة شهـادته. إذا أتى المسلم هكـذا في صورة الإنسان المتحضر الذي اكتملت حضارته بالبعد الذي يضيفـه الإسلام إلى الحضـارة «وهو بعد السماء»، عندئذ ترتفع الحضارة إلى مستوى القداسة، أي أن الوجود الذي فقد القداسـة في القرنين الأخيـرين خصوصـاً في هذا القـرن تعود إليـه قداستـه لأن القـداسة من الله ومن الله وحـده، ولا شيء يعطي القـداسـة لهـذا الـوجـود غيـر الله سبحانه[36].

إن دور المسلـم، كمثـل وشـاهـد، هو اشتـراك مـزدوج يفـرض عليـه واجب التوفيق بين حياته الماديـة والروحيـة وبين مصائـر الإنسـانيـة، فهو لكي يقـوم بدور مؤثر فعال في حـركة التـطور العالمي، ينبغي أن يعـرف العالم، وأن يعـرف نفسه، وأن يعرف الآخرين بنفسه، فيشرع في تقويم قيمه الـذاتية، إلى جـانب تقويمـه لما تملكه البشرية من قيم[37].

وتقويم المسلـم لقيمه الذاتية لا يتم إلا بالتعرف على ذاتـه الحضاريـة، ليزداد نفـاذاً إلى جـوهـرهـا الأصيـل في خضم المعتـرك الثقـافي الـذي يحيـاه المجتمـع المعـاصر، حتى إذا اكتملت معـرفة المسلم لـذاته، فـإنـه يشـرع حينئـذ في إطـلاق إمكانات ومقومات دينه وعقيدته إلى حيز الممارسة الحضارية الفعالة، وبـذلك يـظل المسلم هـو الشاهـد الحاضـر على مسيرة تـاريخه، لأنـه المسؤول عن إيقاع حركـة مجتمعه، ومسديـاً بالخيـر والسلام عن طـريق دعوتـه الإسلاميـة إلى العالم أجمـع،

(36) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته، ص 37 - 40.

(37) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 153.

وبغير تلك الرؤية الذاتية لهويتنا الحضارية وتواصلها عبر الزمان، لن يتمكن الإنسان المسلم من معرفة نفسه ومن ثم لن يستطيع أن يعرف الآخرين بنفسه، بوصفه ذاتاً معينة تحمل خصوصيتها الفكرية، ومتفاعلة مع الكيانات الحضارية الأخرى في نفس الوقت.

«ونهضة العالم الإسلامي ليست في الفصل بين القيم، وإنما هي في أن يجمع بين العلم والضمير، فالذي يرد إلى العالم شبابه لا بد أن يكون إنساناً جديداً، قادراً على حمل مسؤوليات وجوده مادياً وروحياً، كممثل وشاهد، وإنسان ما بعد الموحدين إنسان هرم في طريقه إلى الفناء، ولكن العالم الإسلامي على الرغم من ذلك لديه قدر كبير من هذا الشباب الضروري»(38).

ثم يبين لنا مالك أهمية ما يحمله المسلم من قيم أخلاقية، وأن العالم الحديث الذي تسيطر عليه روح التقنية المادية، في أمس الحاجة إلى هذه القيم، ليعيد إليها توازنها الحضاري: «إن العالم الإسلامي - بحكم استعداداته الأخلاقية الموروثة - في منتصف الطريق، متقدماً الشعوب الأخرى إلى العالم الجديد، ولا شك في أن إنسان ما بعد الموحدين مهما بدا من تأخره يعتبر خيراً من الإنسان المتحضر في تحقيقه للشروط النفسية للإنسان الجديد، أعني للمواطن العالمي، ولا جدال في أنه بحاجة إلى أن يبلغ المستوى المادي للحضارة الراهنة، بحيث يستخدم كل مواهبه وقدراته على التكيف مع الوضع الزمني للعصر الذري، وهو يتسم في حقيقته بطابع الفكر الغني، ولكن دور إنسان ما بعد الموحدين سيظل فوق ذلك كله روحياً يكفكف من غلواء الفكر المادي، كما يهذب من تطرف الأنانية القومية»(39).

وفي السير نحو نهضتنا الحضارية المنشودة، على المسلم أن يتسلح بالأمل والرغبة في التقدم نحو صنع المستقبل الأفضل، وألا يثنينا مناخ التخلف عن الحضارة المعاصرة، في المضي نحو الحضارة من جديد: «إن من الواجب ألا توقفنا أخطاؤنا عن السير الحثيث نحو الحضارة الأصيلة، توقفنا خشية السخرية أو الكوارث، فإن الحياة تدعونا إلى السير دائماً إلى الأمام، وإنما لا يجوز لنا أن يظل سيرنا نحو الحضارة فوضوياً حتى نرى أن الحضارة ليست أجزاء مبعثرة ملفقة، ولا

---

(38) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 153.

(39) المرجع السابق، ص 159.

مظاهر خلابة، بل هي جوهر ينتظم جميع أشيائها وأفكارها وروحها ومظاهرها، وقطب يتجه نحو تاريخ الإنسانية.

وإن قضيتنا منوطة بذلك التركيب، الذي من شأنه إزالة التناقضات والمفارقات المنتشرة في مجتمعنا اليوم، وذلك بتخطيط ثقافة شاملة، يحملها الغني والفقير، والجاهل والعالم، حتى يتم للأنفس استقرارها وانسجامها مع مجتمعها، ذلك الذي سوف يكون قد استوى على توازنه الجديد»[40].

من التكديس إلى البناء:

لا شك في أن العالم الإسلامي يموج بتيارات وشعارات متباينة، ولكن نصيبها من الموضوعية والقدرة على فهم الواقع والتعامل مع سننه ونواميسه زاد ضئيل، ذلك في الوقت الذي يحتاج فيه العالم الإسلامي إلى إقامة التوازن بين تراثه الحضاري، وبين عطاء المدنية الحديثة: «نحن ندرك أن الوعي الإسلامي، قد أصبح ممزقاً بين الرغبة في استدراك تأخر يعرف شدة وقعه في المجال السياسي، ونعني به التأخر الذي حاق به على الصعيد الاجتماعي، وبين الرغبة في إنقاذ تراث أخلاقي يعرف مدى قيمته. وإذا كان يمكن لهذا التوق المزدوج أن يجد في شكل من أشكال التطور الموجه، تعبيره في صورة تركيب يتم فيه التوفيق بين الحدود المتضاربة والمتنافرة، فإنه على العكس من ذلك تماماً قد أنتج تناقضاً صريحاً في التطور الحقيقي المتبع من طرف البلاد الإسلامية منذ نصف قرن، فقد مزق وعي الإنسان المسلم في يومنا هذا من جراء هذا التناقض، لأن هذا الإنسان لم يعرف كيف يندمج في عالم زمني هو مرغم على الحياة فيه، وإن كان لم يتمثل بعد معاييره.

وهذا حدث من أحداث تطور اعوازي Entropique قد زاد من حجم الأشياء أكثر مما زاد في حجم الأفكار، وقد ترتب على ذلك في الفكر الإسلامي ما نطلق عليه: تقاطب polarisation مزدوج، شطر حياته النفسية إلى عالمين منفصلين: فالمسلم يعيش في عالم غريب له منه «أشياؤه»، وليس «أفكاره» وتلك خاصية النفسية الصبيانية عندما يبدأ الطفل بوضع يده على الأشياء من غير استعداد لفهمها، ولكننا ندرك كم يكون مثل هذه الحركة فاجعاً في مجتمع مندفع وراء «الأشياء» ،

---

(40) شروط النهضة، ص 158.

وكم يمكن أن تكون حروف هذا المجتمع نفسه شديدة الإيلام[41].

إن منطق مالك في فقه الحضارة، هو ذلك المنطق الذي يحلل الحضارة تحليلاً داخلياً، ويرى أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها وليس العكس، وإنما تتركب من عناصر أربعة: الفكرة الدينية والإنسان والتراب والوقت[42].

تبرهن المظاهر السلبية للحضارة، على أن تكديس المنتجات هو السبيل لتكوين حضارة، وفي هذا الصدد يمكننا الوقوف على نصوص مالك بصدد هذه الفكرة، قبل التعليق عليها.

يعتبر مالك أن التعلق بعالم الأشياء، حالة من التخلف تصيب أي مجتمع عندما يقف عند هذا الضرب من التفكير: «التخلف هو الحالة الاجتماعية التي يكون عليها إنسان ما قبل الحضارة، الإنسان الذي يضع مشكلاته في حدود الأشياء، ويترتب على هذا أن العلاج الجذري لمشكلات التخلف ليس في مواجهة هذه المشكلات بوسائل جاهزة أنتجتها حضارة شقت طريقها وخرجت من المرحلة البدائية المتسمة بمنطق الأشياء ونفسية الشيئية، بل لا بد من مواجهتها بإنشاء حضارة توظف الطاقات الاجتماعية الموجودة مهما كانت الظروف وتنشىء تدريجياً وسائلها الفنية بقدر ما تتخلص من رواسب ومعوقات ما قبل الحضارة»[43].

ويرى مالك أن هذه الحالة من التمسك بالأشياء في مقابل فقدان العالم الإسلامي لفعالية الفكرة، هذه الحالة هي التي تنطبق على مجتمعاتنا اليوم: «إننا نرى المجتمع الإسلامي الراهن يتخذ بالنسبة إلى المادة موقفاً غريباً، لأنه منحصر التعلق في المرحلة الراهنة من تطوره «بالأشياء» لا «بالأفكار» إنه ينصرف عن المادية الفكرة، ولكنه يهوي في المادية الشيئية. ونحن نستطيع أن نفهم هذا الميل على ضوء السيكولوجية الصبيانية، فالطفل لا يرى في العالم: «أفكاراً» ولكنه يرى «أشياء»، ومن ثم نصل إلى هذا التقرير المتميز، المتمثل في أن المادة التي كان من نتائجها العكسية في العالم الإسلامي، مضاعفة «الأشياء» فحسب»[44].

(41) مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، 25.
(42) د. عبد الحليم عويس، دورية الحضارة الإسلامية، المسلم المعاصر، عدد 27، 1981.
(43) مالك بن نبي، تأملات، ص 58.
(44) فكرة كومنولث إسلامي، ص 13.

هذا في الوقت الذي يقيم العالم المعاصر محور علاقاته وتفاعلاته، على عالم الأفكار والمفاهيم: «إن القرن العشرين قد أعلى من الفكرة باعتبارها قيمة قومية ودولية، هذا التطور لم تشعر به كثيراً البلدان المتخلفة، لأن عقدة تخلفها ذاتها قد نصبت في طريقها ضرباً من الغرام السقيم بمقاييس القوة، أي بالمقاييس القائمة على «الأشياء».

فالرجل الذي يعيش في بلد متخلف يلحظ دون ريب تخلفه بالنسبة للرجل الذي يعيش في بلد متقدم وهو يلحظ شيئاً فشيئاً أن الذي يفصل ما بين الشعوب ليس هو المسافات الجغرافية، وإنما هي مسافات ذات طبيعة أخرى، والمسلم بسبب عقدة تخلفه يرد هذه المسافة إلى نطاق الأشياء، وبذلك يفقد مركب النقص لديه فاعليته الاجتماعية، إذ ينتهي من الوجهة النفسية إلى التشاؤم، كما ينتهي من الوجهة الاجتماعية إلى ما أطلقنا عليه «التكديس»، **فلكي يصبح مركب النقص فعالاً مؤثراً ينبغي أن يرد المسلم تخلفه إلى مستوى الأفكار، لا إلى مستوى الأشياء، فإن تطور العالم الجديد دائماً يتركز اعتماده على المقاييس الفكرية»**[45].

وفي مرحلة كهذه يتحتم على البلاد العربية والإسلامية أن تولي أكبر قدر من اهتمامها لمشكلة أفكارها، حتى تستطيع إقامة تطلعها إلى النهضة وفق عالم الأفكار، الذي هو في حقيقة الأمر، الأساس الذي تنعدم معه فعالية التعامل مع الأشياء وتسخيرها من أجل الخير والرقي الحضاري.

وعلينا أن نعي أن بناء الحضارة يختلف عن تكديس منتجات الحضارة: **«إن علينا أن نكون حضارة. أي أن نبني لا أن نكدس، فالبناء وحده هو الذي يأتي بالحضارة لا بالتكديس،** فتكديس منتجات الحضارة الغربية لا يأتي بالحضارة، والاستحالة هنا اقتصادية واجتماعية. كيف ذلك؟ إن الاستحالة الاقتصادية، تعني أننا إذا أردنا أن نكدس عناصر حضارة لنكون منها حضارة، لأصبحنا أمام أشياء للحضارة لا تعد ولا تحصى، ولو أننا قدرنا ثمنها فلا نستطيع تسديده خلال ألف سنة، ثم إن هناك مغالطة منطقية، فالحضارة هي التي تكون منتجاتها وليست المنتجات هي التي تكون الحضارة، إذ من البدهي أن الأسباب هي التي تكون النتائج وليس العكس، فالخطأ منطقي ثم هو تاريخي لأننا لو حاولنا هذه المحاولة، فإننا سنبقى ألف سنة ونحن نكدس ثم لا نخرج بشيء»[46].

(45) مشكلة الثقافة، ص 12 , 13.

(46) مالك بن نبي، تأملات، ص 167.

وطبقاً لمعادلة مالك الحضارية التي ترى في أن **الحضارة = إنسان + تراب + وقت**، يستنتج مالك: «أن الحضارة ليست أساساً تكديس منتوجات حضارية بل هي بناء مركب اجتماعي يشمل ثلاثة عناصر فقط مهما كانت درجة تعقيدها كحضارة للقرن العشرين، ثم إنها تزيل عن موضوع بناء هذا المركب الشبهات التي تعلق به من حيث إمكانات، إذ نرى أن هذه الامكانات بالنسبة لدى شعب، محفوظة في رصيد الطبيعة، لا في رصيد البنك، يعني أن إمكانات الشعوب تتساوى في أصلها، فيجب أن نلتفت نحن إلى مختبر التاريخ، ليدلنا على المركب الذي يتدخل في تركيب العناصر الثلاثة، **الإنسان والتراب والوقت**، كيما يكون بها حضارة، ولا أريد هنا إطالة الكلام على تأثير الدين كعامل مركب للحضارة[47].

إذن فمشكلة الحضارة لا تحل باستيراد منتوجات حضارية موجودة، مع الاحتفاظ بالصواب بين الإفراط والتفريط، ولكنها تستوجب حل ثلاث مشكلات جزئية:

1 ـ مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لانسجامه مع سير التاريخ.
2 ـ مشكلة التراب وشروط استغلاله في العملية الاجتماعية.
3 ـ مشكلة الوقت وبث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد[48].

ولو أن المنتج هو الذي يكون الحضارة، لأسقطنا تاريخاً كاملاً وحيوياً من الفعالية الإنسانية، والقيم والمبادىء التي كانت بمثابة حجر الزاوية في صنع الحدث الحضاري، ذلك أن الفكرة هي التي هيمنت على عالم الأشياء وأخضعته لخدمة الحضارة، لا إلى تأسيسها.

وبينت الفقرات السابقة أن مالك ينطلق من مسلمة مفادها أن المنتجات المادية تشكل نتاجاً للحضارة إبان مسيرتها، ولكن لا يمكن بحال اعتمادها كأساس من أسس التكون الحضاري، فتكديس المنتجات ـ وهو الجانب المدني من الحضارة ـ لا يمكن الوقوف عنده كمؤشر للفعالية الحضارية، لأن ذلك يمثل عوامل معوقة لمسيرة الحضارة، ويفقدها عنصر التوازن، وبذلك يختل البناء الحضاري مؤذناً بالتدهور، الناتج عن كيان حضاري يفقد بشكل مرحلي الأسس والمقومات التي يعتمد عليها ذلك البناء في قواعده ومسيرته.

---

(47) انظر: الجزء الخاص بالقيم الدينية والأخلاقية والحضارة.

(48) تأملات، ص 198، وما بعدها.

والإنسان لا يصبح حضارياً بحق، إلا عندما يقوم بنشاط حيوي في محيط الواقع يمس كلا من الأهداف الروحية والمادية في النشاط الإنساني، هذا الارتباط بين الفكر والواقع هو الذي يمثل انتقال القيم الروحية والثقافية لتتبلور في شكل كيان حضاري مميز.

ويحقق هذا الانتقال من الفكرة إلى الواقع، توازناً بين عالم الأفكار الخاص بالحضارة، وبين المنتوجات والأشياء الخاصة بهذه الحضارة، **وإن من أخطر التحديات التي تصيب الكيان الحضاري، سواء على مستوى الفرد أم على مستوى الجماعة، أن يتحرك المجتمع على صعيد الواقع، وقد بدأ يتخلى عن رصيده الروحي والقيمي**، مكتفياً بما أفرزته الحضارة من تقنية وماديات، لأن سيادة المبدأ الروحي والفكري الذي يمثل الذاتية الحضارية، أمر جوهري لاستمرارية الكيان الحضاري وتواصله التاريخي.

«إن الحضارة ليست كومة من الأشياء المتخالفة في النوع، بل هي «كل» أي مجموع منسجم من الأشياء والأفكار، ومجموع كهذا لا يمكن أن يتصور على أنه تكديس بل كبناء وهندسة أي تحقيق فكرة ومثل أعلى»(49).

وعلى هذا فإن التدهور الذي يصيب البناء الحضاري، لا يمكن أن تحدده التحديات التي تجابه الحضارة إبان مسيرتها مهما كانت نوعية ذلك التحدي، ولكن هذا التدهور مبعثه، الكيان الداخلي للإنسان الممزق، الذي تخلى عن مثله الأعلى، مكتفياً بقشور النتاج الحضاري في جانبه المدني، طارحاً جانباً المبادىء والأسس العقيدية والإيمانية التي أبرزت وصاغت ذلك الكيان الحضاري على صعيد الوجود العياني وعندئذ تدخل الحضارة مرحلة الأزمة.

ثم يشير ابن نبي إلى بعض آثار هذا التكديس على العالم الإسلامي: «إن المشكلة التي كان يجب أن تطرح في العالم الإسلامي منذ ما يزيد عن نصف القرن، ضمن حدود حضارة معينة، ولكن على مستوى أسس هذه الحضارة وإرادتها وقدرتها، قد تم وضعها على مستوى منتجاتها.. وإذا أردنا التعبير عن ذلك بصورة أخرى نقول إن المشكلة قد وضعت على مستوى حاجات مجتمع انخرط منذئذ في طريق الشيئية والتكديس، حيث اقتحم الزيّ الأوروبي والبوق والهاتف والسيارة، شتى بلدان العالم الإسلامي بصورة مفاجئة منذ خمسين سنة، ولكن مشاكل التخلف ظلت

---

(49) مالك بن نبي، الفكرة الأفريقية الأسيوية، ص 79.

راسخة داخل هذه البلدان، فقد أردنا بدل الاضطلاع بتشييد حضارة أن نقوم بتكديس منتجاتها، ولم يكن عمل النهضة الإسلامية طوال السنوات الخمسين الأخيرة، يمثل تشييداً ولكن تكديساً للعتاد»[50].

وعن الكيفية التي يركب بها العالم الإسلامي عناصر نهضته، يرى ابن نبي: «أن الحياة لا تحلل الظواهر وإنما تركبها، فإذا ما كانت العناصر متوافقة قابلة للاندماج صاغت منها الحياة «تركيباً» أما حين تكون متوزعة متضاربة، فإنها تجعل منها تلفيقاً، أي مجرد تكديس هو والفوضى صنوان.. والعالم الإسلامي اليوم خليط من بقايا موروثة عن عصر ما بعد الموحدين، وأجلاب ثقافية حديثة جاء بها تيار الإصلاح، وتيار الحركة الحديثة، هو خليط لم يصدر عن توجيه واعٍ أو تخطيط علمي، وإنما هو مجموعة من رواسب قديمة لم تصف من طابع القدم، ومستحدثات لم تتم تنقيتها. هذا التلفيق لعناصر من عصور مختلفة، ومن ثقافات متباينة، دون أدنى رباط طبيعي أو منطقي يربط بينها، العالم الإسلامي يحمل في حشاه ما حملت العصور الوسيطة، عالم متضارب منطوٍ على ألوان من التناقض والتنافر التي تجمعت وتراكمت في هيئة فوضى.

فشكل النهضة الإسلامية الراهن هو خليط من الأذواق، ومن المحاولات ومن التذبذب ومن مواقف التدين أيضاً، فهي في الواقع قد اختارت الطريق الذي يقضي لها ما تريد من «أشياء» و«حاجات» دون أن نبحث عن «الأفكار» و«الوسائل»[51].

إن الاستقلال الذي نالته الشعوب الإسلامية في هذا القرن كان مفرغاً من معناه ومحتواه: «إن الفكر في البلاد الإسلامية التي تحررت من الوصاية الاستعمارية، لم تكتمل بعد شخصيته، ولم يظفر بعد بحقه في السيطرة على وجوه الحياة، وبقيمته الاجتماعية، باعتباره وسيلة للعمل وأساساً جوهرياً للنشاط، بل إن العلم في الأعم الأغلب لم يكن آلة للنهضة، بقدر ما كان زينة وأسلوباً وترفاً.

ويضرب لذلك مثلاً بالجزائر، بأن الفكر لم يكن حركة وعملاً إيجابياً، بل كان زخرفاً يؤخذ من باب التجمل، كان حلية لا تدخل في سلك قانون، ولا تخضع لمنطق نظري وعملي، وإنما تخضع لذوق ما بعد الموحدين. وإذا ما ظل هذا الفكر متبطلاً منعدم التأثير بقي النشاط حركة وفوضى، وتزاحماً يبعث على الضحك

---

(50) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص 48 - 50.

(51) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 69 , 70.

والرثاء، وليس هذا سوى شكل من أشكال الشلل الاجتماعي.

فلكل نشاط عملي علاقة مباشرة بالفكر، فمتى انعدمت هذه العلاقة عمي النشاط واضطرب وأصبح جهداً بلا دافع، وكذلك الأمر حين يصاب الفكر أو ينعدم، فإن النشاط يصبح مختلاً أو مستحيلاً، وعندئذ يكون تقديرنا للأشياء تقديراً ذاتياً، هو في عرف الحقيقة خيانة لطبيعتها وغمط لأهميتها، سواء كان غلواً في تقويمها أم حطاً من قيمتها»[52].

تقويم المشاكل عند المسلم المعاصر:

ويصور لنا مالك، النتائج المترتبة على غلو النفسية المسلمة المعاصرة في تقويم مشاكلها حيث تنظر إلى مواجهتها بالاستحالة أو الصعوبة، ويكون من نتيجة ذلك أن يصاب النشاط الحضاري بالشلل، ويضرب لنا مثلاً بالجزائر، عندما اعتبر أن هذه الاستحالة قامت هناك على قواعد ثلاثة:

1 ـ لسنا بقادرين على فعل شيء لأننا جاهلون.
2 ـ لسنا بقادرين على أداء هذا العمل لأننا فقراء.
3 ـ لسنا بقادرين على تصور هذا الأمر لأن الاستعمار في بلادنا.

هذه الأدوار الغنائية الثلاثة، هي العملة الشائعة التي يفسر بها حسنو النوايا عجزهم.

أ ـ نحن جاهلون ـ هذا واقع ـ وهو أثر من آثار الاستعمار، ولكن ماذا تفعل الدوائر المثقفة في بلادنا؟ ماذا تفعل بثقافتها وهي السلاح الأساسي العاجل ضد الأمية العامة؟. . إن مضاعفة العدم لا تؤتي غير العدم، فإذا ما كان الرجل المتعلم نفسه عديم التأثير، وإذا لم يكن لتعليمه أثر اجتماعي، فإن أسطورة الجهل تصبح أسطورة خطرة، إذ هي تحجب خلف مشكلة الإنسان الأمي مشكلة أكثر عمقاً لإنسان ما بعد الموحدين ـ جاهلاً كان أو متعلماً[53].

ب ـ وأسطورة «الفقر» ليست بأقل خطراً، وبحسبنا أن ننظر إلى ما يملك الفرد المسلم الثري من مال لنرى مدى فاعليته الاجتماعية، لقد زاد أغنياء المسلمين على فقرائهم في العطل، برغم ما يملكون من ثروات، وكثير من أولئك الأغنياء لا

---

(52) المرجع السابق، ص 79 , 80.

(53) راجع الجزء الخاص بالحضارة والفعالية للوقوف على دور الفكر والثقافة في العملية الحضارية.

يهتمون بتولي طفل مسلم لتربيته تربية عملية أو فنية، بل لا يهتمون برعاية عمل ذي فائدة عامة، فيقبلون عليه طائعين متنازلين عن قليل من رفاهيتهم.

نحن فقراء، ما في ذلك شك، ولكننا لا نحمل في أنفسنا هماً لعلاج هذا الوضع باستخدام الوسائل المتاحة لنا استخداماً مجدياً، فليست المشكلة الاقتصادية، مشكلة مالية، ولكنها مشكلة نفسية وفنية، إنها مشكلة «توجيه رأس المال»[54].

جـ ـ وعن الأسطورة الثالثة، وهي أسطورة الاستعمار، يربطها مالك بمصطلحه الأثير «القابلية للاستعمار». ففيما يتصل بالأسطورتين السابقتين ـ الفقر والجهل ـ يرى أن السبب لا يأتي من خارج الذات، بل هو سبب داخلي ناتج عن نفسية الناس وأذواقهم، وأفكارهم، وعاداتهم، أي عن كل ما يكون عقل ما بعد الموحدين، وهو في كلمة واحدة ناتج عن «قابليتهم للاستعمار»[55].

والحق أن سهم الاستعمار ماحق، إذ هو يسحق بصورة منهجية كل فكرة وكل جهد عقلي أو محاولة للبعث الأخلاقي أو الاقتصادي، أي كل ما من شأنه أن يتيح لحياة أبناء المستعمرات مخرجاً أياً كان.

إن المستعمر يحط من قيمة الخاضعين لقانونه بطريقة فنية، وهو القانون الذي نطلق عليه «العامل الاستعماري»، بيد أن هذا العامل لا يؤثر في قيمة الفرد الأساسية، إذ أن هذه القيمة لا تخضع لحكمه، ومع ذلك نجد الفرد عاطلاً خامداً حتى في الميادين التي لا يمكن أن تخطر فيها شبهة الضغط الاستعماري.

إن هناك حركة تاريخية ينبغي ألا تغيب عن نواظرنا، وإلا غابت عنا جواهر الأشياء فلم نر منها غير الظواهر، هذه الحركة لا تبدأ بالاستعمار، بل بالقابلية له، فهي التي تدعوه.

فالاستعمار ليس هو السبب الأول الذي نحمل عليه عجز الناس وخمول عقولهم، في مختلف بلاد الإسلام، ولكي نصدر حكماً صادقاً في هذا المجال ينبغي أن نتقصى الحركة الاستعمارية من أصولها، لا أن نقف أمام حاضرها، أي أن علينا أن ننظر إليها كعلماء اجتماع لا كرجال سياسة، وسندرك حينئذ أن الاستعمار يدخل

---

(54) سوف نتعرض بعد قليل لبعض آراء مالك حول المسألة الاقتصادية، وخصوصاً مشكلة توجيه رأس المال، والعمل الإنساني.

(55) وجهة العالم الإسلامي، ص 80 ، 84.

في حياة الشعب المستعمر كعامل مناقض يعينه على التغلب على قابليته له، حتى أن هذه القابلية التي يقوم على أساسها الاستعمار، تنقلب إلى رفض لذاتها في ضمير المستعمر، فيحاول جهده التخلص منها. وليس تاريخ العالم الإسلامي منذ أكثر من نصف قرن، سوى النمو التاريخي لهذا التناقض، الذي أدخله الاستعمار على الأوضاع التي تخلقت في ظلها القابلية واتسمت بها.

فمن الواجب إذاً عندما ندرس وضع بلد مستعمر، ألا نغفل النظر إلى هاتين الفكرتين المتلازمتين: الاستعمار والقابلية للاستعمار.

وهناك نتيجة منطقية وعلمية تفرض نفسها، وهي: أنه لكي نتحرر من «أثر» هو الاستعمار يجب أن نتحرر أولاً من «سببه» وهو القابلية للاستعمار.

فكون المسلم غير حائز على جميع الوسائل التي يريدها لتنمية شخصيته، وتحقيق مواهبه: ذلك هو الاستعمار، وأما ألا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يده من وسائل استخداماً مؤثراً، وفي بذل أقصى الجهد ليرفع من مستوى حياته، حتى بالوسائل العارضة، وأما ألا يستخدم وقته في هذه السبيل، فيستسلم ـ على العكس ـ لحظة افقاره وتحويله كماً مهملاً، يكفل نجاح الفنية الاستعمارية، فتلك هي القابلية للاستعمار[56].

وهكذا كلما حاولنا تصنيف مختلف الأسباب التي تعرقل ضروب النشاط في العالم الإسلامي الحديث، والتي تشد تطوره إلى نسق متلكىء، والتي تزرع القلق والعجز، وأخيراً الفوضى في حياته، وجدنا أن الأسباب الداخلية التي تنتج عن القابلية للاستعمار هي الأسباب ذات الشوكة والغلب.

ولما كان وضع إنسان ما بعد الموحدين هو وضع الفرد المستعمر والقابل للاستعمار، فإن العلاقة بين الذات والموضوع هنا هي علاقة الفرد ـ باعتباره مستعمراً ـ بذاته باعتباره قابلاً للاستعمار، وليست علاقة بين مستعمر ومستعمر[57].

هذه الملاحظة تسجل خطأ الممارسة الحضارية التي اتبعها العالم الإسلامي في الصميم، فقد اتجهت في كفاحها إلى المستعمر، دون أن تلتفت إلى الفرد الذي تسخره للقضاء على الاستعمار، بوصفه ـ أي الفرد ـ محور الفعالية في حركة الحضارة.

---

(56) وجهة العالم الإسلامي، ص 85 - 87.

(57) نفسه، ص 88.

ولعل خير ما يعيننا على هذا المعنى تأمل قوله تعالى: **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** الرعد/ 11. وما فيه من دلالات ومعاني تعيننا على فهم واستيعاب مصطلح القابلية للاستعمار كما جاء به ابن نبي.

حتى الاستقلال الذي ظن العالم الإسلامي أنه قد حصل عليه في هذا القرن، ظل استقلالاً مفرغاً من محتواه ومعناه، ذلك لأن المسلمين جهلوا ما ترتب عليه من مسئوليات، فإن كان الاستعمار العسكري قد رحل بعصاه فقد بقي الاستعمار غزواً فكرياً في الصميم، حتى غدا هذا الاستقلال المزعوم، خاوياً (عملياً) من المضمون، وواقع التخلف الحضاري الذي يحياه العالم الإسلامي، يفوق ضرره وخطره الاستعمار المكشوف ذاته.

إن الحركات الثورية والتقدمية وكل الاتجاهات التغريبية التي انتشرت في العالم الإسلامي، وحاولت اقتفاء النموذج الغربي في النهضة، تراها قد فشلت من خلال هذه المحاولات في تحويل استيراد الأفكار إلى تطبيقات اجتماعية موفقة، وبنيان سياسي يتصف بالوعي والشمول، وبنية اقتصادية قوية وسليمة، تحت مظلة فكرية إسلامية واضحة المعالم، تصدر عنها حضارة الأمة.

إن الغزو الثقافي الذي تقوم به دوائر التغريب في العالم الإسلامي، هو أخطر أشكال الاستعمار الحديث، وهذا الغزو الذي يمتد تاريخه المعاصر إلى ما قبل حركات التحرر والاستقلال في منتصف القرن العشرين - هو أحد العوامل التي ساعدت على استمرار حالة التدهور الحضاري الذي يعيشه العالم الإسلامي.

وهذا الأسلوب الاستعماري عن طريق الغزو الثقافي، يسعى به الغرب إلى تحقيق أهدافه التوسعية بغزو أفكار الشعوب المتخلفة، وإضعاف شخصيتها، والتشكيك في تراثها وتحطيم هويتها، وبذلك يتم إقصاؤها بشتى الوسائل عن التفاعل الحضاري من خلال شخصيتها الحضارية المتميزة.

وحتى يمكن للشعوب الإسلامية، أن تحقق استقلالها الحقيقي، فينبغي لها أن تبحث عن المناهج والبرامج والوسائل التي تنمي شخصيتها الذاتية، وتقلص من اعتمادها على بقايا الأفكار الأخرى التي لا تخصنا، والإسلام وحده الكفيل بحماية الأمة من الذوبان وتقوية حصونها الثقافية في وجه كافة التحديات، وكل محاولة فكرية لا تضع هذا الفهم في الحسبان، تكون قد تجاهلت المكوّن الحقيقي لشخصية الأمة التاريخية والحضارية حيث تتيه في زحمة البدائل الفكرية، وصراع

القوى الاستعمارية، لأنها بحثت عن حل لأزمتها ـ بعيداً عن قيم عقيدتها وتراثها الثقافي.

والواقع أن الفكر السياسي الحديث في العالم الإسلامي هو في ذاته عنصر متنافر، فهو اقتباس لا يتفق وحالة ذلك العالم، والمسلمون في هذا الميدان أو في غيره من الميادين لم ينقبوا عن وسائل لنهضتهم، بل اكتفوا بحاجات قلدوا فيها غيرهم، وأشكال جوفاء إلا من الهواء، بينما ليست حاجتنا أن نجمع العناصر لنكون منها، وإنما أن نوجد بواسطة منهج يقوم على التحليل، العناصر الأساسية التي تسهم في خلق «تركيب» حضاري قائم على الإنسان والتراب والوقت من خلال الفكرة الدينية[58].

ويذهب بنا مالك من تحليله للممارسة السياسية في العالم الإسلامي، إلى تحديد بعض خصائص المرحلة التي يحياها المسلمون، ومن أهم هذه الخصائص، غياب مبدأ الأخوة الإسلامية، والوحدة بين المسلمين، فيقول: «ولو أننا تتبعنا التطور العام للسياسة الإسلامية، فلن نشعر ـ بكل أسف ـ بأنها ترتكز على مبادىء تامة التحديد، أو أصول واضحة، ولن نجد لها غايات واقعية تخضع لنظرية تهديها سبلها. حتى تبلغ هدفها بطريقة علمية، بل لن نعثر في تلك السياسة على المبدأ الذي وضعه لها الباعث الرائد «جمال الدين الأفغاني» وأطلق عليه: «الأخوة الإسلامية» ليكون أساساً ضرورياً لأية سياسة في البلاد الإسلامية»[59].

بل لقد تعرض هذا المبدأ لمقاومة مختلف النزعات القومية التي ليست في الواقع سوى نزعات حزبية، أي: أنها لا تدل على اهتمام زعمائها بما ينبغي أن ينشأ بينهم من علاقات، بقدر ما يتكالبون على مصالحهم وشهواتهم.

وكل ما حدث في العالم الإسلامي هو أنه قد بدأ يشعر بأن الوحدة مشكلة رئيسية، وبأن أي تركيب حضاري لا يمكن أن يتحقق بما هب ودب من العناصر والسياسات الرائجة في السوق الآن، فإن من الصعب إطلاق مصطلح «سياسة» على تلك المحاولات الفوضوية التي مرد عليها مختلف الزعماء، ويفضل مالك أن يطلق على هذه الممارسات لفظة: «البوليتيكا» الذي يطلقه عامة الناس على صنوف التخبط والأوهام والخرافات، وألوان المخاتلات، والفرق كبير بين المصطلحين، إذ

---

(58) وجهة العالم الإسلامي، ص 89.

(59) وجهة العالم الإسلامي، ص 89.

هـو الفرق بين المصـادفة أو العـاطفة وبين التـوجيه المحـدد المستقى من التجـارب الإنسانية خلال التاريخ[60].

الوحدة الإسلامية

وقـد أفرد ابن نبي لمـوضوع الـوحدة بين المسلمين، كتـابه «فكـرة كـومنـولث إسـلامي» كاجتهـاد حاول بـه مواجهـة مشاكـل الفرقة والتمزق البـاديـة على الكيـان الإسلامي المعاصر.

وعنـوان هذه الـدراسة مستـوحى من نمط موجـود بالـذات هـو «الكـومنـولث» البريطاني، إننا لا ننكر وجوه التشابه التي دعتنا إلى اختيـار هذا العنـوان، ولكن هذا التشابه يقف عند حد معين.. **فالنمط البريطاني يتجسد في شخص جـلالة الملك أو الملكـة، بينما لا يمكن للكـومنولث الإسلامي أن يتمثل في ذات، ولكن في فكـرة سامية هي الإسلام، وتمثله من الناحية التنظيمية هيئة إسـلامية قـد نسميها الخـلافة،** ومن ناحية أخرى: إن النمط البريطاني نشأ في ظـروف جغرافيـة سياسيـة نتجت عن الحـرب العـالميـة الأولى وفـرضت على بـريـطانيـا تـطويـر مفهـوم الامبـراطـوريـة الاستعمارية، نظراً لتلك الظروف، وأما الكومنولث الإسلامي: فإنه ضرورة تاريخيـة تدعو الشعوب الإسلامية إلى حلبة التاريخ لا في صورة امبراطورية، ولكن في صورة حضـارة، ويجب أن يكون مـع ذلك نـظاماً أخـلاقياً وإشعـاعاً روحيـاً لمواجهة الأزمة الاجتماعية داخـل دار الإسلام، والأزمة النفسية التي تغمـر الإنسانيـة كلها من نـاحية أخرى[61].

وبعد أن يبين لنا مالك هدفه من طرح قضية الوحدة الإسـلامية من خـلال هذا المنهـج، وبعد أن بين أهـم الفـروق بين النموذجين البـريطاني والإسـلامي، يحـاول إبـراز أهمية المـوضوع بـوصفه زيـادة الوعي بمعـرفة العـالم الإسلامي، بغيـة وضع تصميم لـه، لذلـك يتعين علينا بـالضرورة أن نـأخـذ بعين الاعتبـار عـدداً معينـاً من المعطيات العضوية، والضرورات المنطقيـة، ومن بين هذه المعـطيات يـأتي «المبدأ الكـامل»في الاعتبـار الأول، ولا جـدال في أن العـالم الإسـلامي قـد احتفظ ـ على الرغم من تقلبات تاريخية بوحدة روحية، تكون عاملاً أساسياً من الوجهة النفسيـة في تماسك المشروع، ومن الوجهـة الفنية في التـوفيق بين عناصـره، وعلاوة على ذلـك

---

(60) نفسه، ص 91 , 92.

(61) فكرة كومنولث إسلامي، ص 8.

فإن هذه الوحدة لا تستطيع أن تقوم فعالياً بدورها، إلا إذا تجسمت في صورة تمثل بشكل انشائي إرادة العالم الإسلامي الجماعية[62].

ويأخذنا مالك لنرى تطبيق هذا المبدأ على التاريخ الإسلامي: إن شبكة العلاقات هي العمل الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده، ومن أجل ذلك كان أول عمل قام بـه المجتمع الإسلامي هـو الميثاق الـذي يربط بين الأنصار والمهاجرين، وكانت الهجرة نقطة البداية في التاريخ الإسلامي، لا لأنها تتفق مع عمل شخصي قام به النبي عليه الصلاة والسلام، ولكن لأنها تتفق مع أول عمل قام به المجتمع الإسلامي، أي مع تكوين شبكة علاقاته الاجتماعية، حتى قبل أن تتكون تكوناً واضحاً عوالمه الثلاث، **الأشخاص والأفكار والأشياء**.

وكما ينطبق هذا المبدأ على المجتمع ساعة ميلاده، كذلك ينطبق على المجتمع ساعة أفوله. فإن التاريخ إنما يبدأ في الواقع قبل أن تتكون هذه العوالم، وذلك واضح في حالة المجتمع الإسلامي ساعة ميلاده، كما أنه قد ينتهي - أحياناً - بينما المجتمع غني بما فيه من «أشخاص» و«أفكار» و«أشياء». كما قد حدث أيضاً للمجتمع الإسلامي إبان أفوله، أي عندما نجم في تطوره مركب «القابلية للاستعمار»، ولقد كان المجتمع الإسلامي آنذاك غنياً، ولكن شبكة علاقاته الاجتماعية قد تمزقت.

وهو ما ألمح إليه النبي ﷺ دون شك للتربية لا لمجرد الخبر في قوله: «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، قالوا: أو من قلة نحن يومئذ يا رسول الله.. قال: لا... بل أنتم كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينـزعن الله عن قلوب أعدائكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن قيل وما الوهن يا رسول الله؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت»[63].

لقد كان هذا الحديث ضرباً من التنبؤ والاستحضار، استحضار صورة العالم الإسلامي بعد أن تتمزق شبكة علاقاته الاجتماعية، أي عندما لا يعود مجتمعاً، بل مجرد تجمعات، لا هدف لها كغثاء السيل[64].

---

(62) المرجع السابق، ص 98 , 59.

(63) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 25، والحديث رواه أبو داود، وقد أوردناه في بداية الفصل.

(64) ميلاد مجتمع، ص 25.

وكل محاولة تشييد لوحدة مجتمع ما، لا تجدي شيئاً إن لم تكن عناصر هذه الوحدة متقاربة، مرتبطة مسبقاً بروابط صهرها التاريخ، ووحدة الثقافة والحضارة تستطيع وحدها خلق هذه الروابط، وإن مقدرات العالم الإسلامي لا تنحصر في مجرد مركب اقتصادي مع التسليم بضرورة تركيبه فعلاً، ولكن الإسلام يمكن الشعوب الإسلامية أكثر من ذلك ويحدوهم إلى أسمى من ذلك(65).

مفهوم الوحدة الإسلامية وعوائق قيامها:

والوحدة الإسلامية تعني جمع الصف الإسلامي في أمة واحدة هي «الأمة الإسلامية» وكلمة «أمة» تأتي في القرآن في آيات كثيرة دالة على الجماعة الكبيرة التي تربط بينها العقيدة والدين، وهي رابطة في المفاهيم الأساسية والحقائق الكبرى والقيم العليا، وفي الإنسانية والكرامة الإنسانية، وفي التشريع المبني على الحق، وفي العقيدة المبنية على الحقيقة وعلى التصور الصحيح للوجود، هذه الرابطة إذن تكتل حول الحق والخير والفضيلة، وكل تكتل آخر هو تكتل مبني على العصبية أو على الظلم أو الشر أو الرذيلة أو المنفعة المحصورة بفئة خاصة.

ونصوص القرآن التي تؤكد على أن الجماعة المتوحدة، هي التي تشترك بوجه خاص في عقيدة أو قيم أخلاقية، تحدد مسيرتها وتحمي حركتها، يقول تعالى: **﴿إن إبراهيم كان أمة﴾** النحل/ 120. ذلك أن إبراهيم عليه السلام يختلف عن قومه بعقيدته التي يتميز بها عنهم وينفرد بها. وقوله تعالى: **﴿كل أمة تدعى إلى كتابها﴾** (الجاثية/ 28) فللأمة هنا كتاب مشترك يتضمن عقيدتها وشريعتها ودينها، وقوله تعالى: **﴿لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه﴾** الحج/ 67 فبين أفراد الأمة مناسك مشتركة في العبادات، وقوله تعالى: **﴿ومن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾** البقرة/ 128 وصفت الأمة هنا بأنها مسلمة لله(66).

إذاً، فالأمة في المفهوم الإسلامي مجتمع يشترك أفراده في العقيدة ومفاهيم الحياة، وفي القيم الخلقية والمثل الإنسانية، وما يتبع ذلك أو ينبثق عنه من نظم وعادات أو شعائر وعبادات، ومن كل الممارسات الحضارية.

ووحدة الصف الإسلامي هي منبع الحيوية والقوة، والفرقة تورث الفشل

---

(65) فكرة كومنولث إسلامي، ص 7.

(66) انظر: بحث د. محمد المبارك، مفهوم الأمة بين النظريات الاجتماعية والتصور الإسلامي، الأمة، العدد الأول، السنة الثانية، 1981 م، وقد قدم بعض كتب ابن نبي.

والضعف، وحين يتفتت الكيان الحضاري لـلأمة، يتحتم عليها العودة لقيم الـوحدة والأخوة.

يقول تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتـذهب ريحكم﴾ الأنفال/ 46، ويقـول تعالى: ﴿إن الذين فـرقوا دينهم وكـانوا شيعـاً لست منهم في شيء﴾ الأنعام/ 159. كما أن الالتزام بعقيدة الإسلام يقتضي الجهـاد في سبيل الله، فـإن الجهاد يستحيـل في ظل الفرقة والخلاف، يقول تعالى: ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفـاً كـأنهم بنيان مـرصوص﴾ الصف/ 4 والإسـلام يحـرص على جمـع الكلمـة ووحـدة الصف، لأن الأمة أمة واحدة: ﴿ إن هذه أمتكم أمـة واحدة وأنـا ربكم فاعبـدون﴾ الأنبياء/ 92.

وهكذا، فإن التفرقة والتنـازع والتنابـز واختلاف الكلمـة، من أخطر الأمـراض التي تعصف بكيـان المسلمين، وتنهـك قـواهم، وتسـهم في تنميـة التخلف، وقـد علمنا تاريخ أمتنا أن الإسلام هو الذي حفظ على الأمة هـويتها، وحـال دون ذوبانهـا وانقـراضها في مـراحل التحـديات، حيث أخـذ بيدهـا إلى مواقـع الانتصـار، وكـان الإسلام هو المحرك الحقيقي لحركات التحرير وإسقاط الاستعمار الحديث.

ومن أهم التحديات التي تقابل مبـدأ الوحـدة الإسلاميـة، هؤلاء الذين يتبنـون النزعة القومية كبديل لهذه الوحدة.

واتخـاذ القوميـة مذهبـاً عقائـدياً، أمـر يجافي منـطق التـاريخ؟ فكيف يكـون الانتساب إلى قومية من القوميات مذهباً وعقيدة؟ وكيف يكون الانتماء إلى قوم محدداً لمـوقف الإنسان من الـوجود، ومعنيـاً لفـظاً من السيـاسي والاقتصـادي، وقـد يبني الحزب أساسـه على الاشتراكيـة أو على الماركسيـة أو على الديمقـراطية، أمـا على القومية وحدها دون مذهب سياسي عقـائدي فـلا، لأنها لا يمكن أن تكـون في ذاتها مذهباً قائماً بنفسه.

ولا تقـابل كلمـة أمة العـربية كلمـة Nation الانجليزيـة والفرنسيـة، لأن هـذه الكلمة الأجنبية تدل على الأمة حينما تكون الأمة قومية فحسب، أما في العربية فهي أوسع وأشمل.

وقد تأثر أصحاب النـزعة القـومية من العـرب وغيرهم بهـذا المفهوم الأجنبي الضيق، وعجـزوا عن تصور المـدلول الـواسع المتـطور لكلمـة الأمـة، وعن تصـور المفهوم الإسلامي للأمة وساروا في اتجاه يخالف الإسلام من جهـة ويخالف التقـدم

الإنساني من جهة أخرى، ولذلك كان الصراع في العصر الحديث بين الإسلام والمذهب القومي العقائدي صراعاً بين ذاتية الأمة ممثلاً في قيم الإسلام، وبين التبعية الممثلة لثقافة الغرب القومية، وتزعم الاتجاه القومي العقائدي دعاة الفكر الغربي من أمثال «ميشيل عفلق» و«ساطع الحصري» و«أنطون سعادة» وغيرهم الكثير.

والقومية لا تمتلك منهج حياة ولا نظام مجتمع، وإنما هي حلقة من حلقات ثلاث هي: **(الوطنية ـ الأمة ـ الفكر)** الوطن رابطة الأرض، والأمة رابطة اللغة، والجنس والفكر رابطة البناء الاجتماعي والعقائدي.

والشخصية العربية هي شخصية إسلامية، ليس هناك شخصية عربية مستقلة أو منفصلة، ولن تكون، لأنها بطبيعتها وتركيبها ووجودها نشأت من وجود الإسلام نفسه، الذي أعطى للغة العربية كونها مصدراً خالداً للتشريع والبيان جميعاً، وأعطى الإنسان العربي وحدة اللسان ووحدة الفكر، وانتقل الإنسان العربي بالعقيدة الإسلامية من عصبية القبيلة إلى وحدة الأمة، ومن صراع الجاهلية ووثنيتها إلى الوحدانية والإنتماء والعدل.

والواقع الملموس أن هناك اتصالاً وترابطاً بين العروبة والإسلام لا سبيل إلى تمزيقه، إنه ترابط جذري ضخم قد تشكل منذ قرون بعيدة على أسس الإسلام وعقيدته لأن الإسلام ليس ديناً بالمعنى الذي عرفته أوروبا حين وضعت نظرية القوميات، ونقلها إلى واقعنا المتخلف سدنة الفكر الغربي، **إنما هو عقيدة وشريعة، ونظام مجتمع ومنهج حياة، وبلفظ جامع «الإسلام هو الحضارة»**[67].

يقول الأستاذ الإمام محمد عبده «لقد قام بأمر المسلمين في كثير من الأزمان على اختلاف الأجيال من لا شرف في جنسه، ولا امتياز له في قبيلته، ولا ورث الملك عن آبائه، ولا طلب بشيء من حسبه ونسبه، وما رفعه إلى منصة الحكم إلا خضوعه للشرع وعنايته بالمحافظة عليه... هذا ما أرشدتنا إليه سير المسلمين من يوم نشأة دينهم إلى الآن، لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبيات الأجناس، وإنما ينظرون إلى جامعة الدين، لهذا ترى العربي لا ينفر من سلطة التركي، والفارسي يقبل سيادة العربي، والهندي يذعن لرئاسة الأفغاني، ولا اشمئزاز عند أحد منهم ولا انقباض، وأن المسلم في تبدل حكوماته لا يأنف ولا يستنكر ما يعرض عليه من

(67) انظر: أنور الجندي، العروبة والإسلام، القاهرة، دار الاعتصام، 1976، ص 249 ، 258.

أشكالها، وانتقالها من قبيل إلى قبيل، ما دام صاحب الحكم حافظاً لشأن الشريعة ذاهباً مذاهبها»[68].

وفي مقال عنوانه «التعصب» يرد الأفغاني[69] على من يمجدون التعصب للوطن ويحطون من شأن العصبية الدينية، فيرميهم بالغفلة، وبأنهم أبواق المستعمر الذي يحاول توهين العصبية الدينية، ليقطع الرابطة التي تجمع بين شعوبها، ويدلل على كذب المستعمرين وتدليسهم، بأنهم أكثر الناس عصبية للدين في كل ما تجري عليه سياستهم[70].

ويقول عن الوحدة الإسلامية: «لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم، فتعدد الملكة عليهم كتعدد الرؤساء في قبيلة واحدة والسلاطين في جنس واحد. وجلب تنازع الأفراد على المسلمين تفرق الكلمة وانشقاق العصا، فلهوا بأنفسهم عن تعرض الأجانب بالعدوان عليهم، ولكن ضرب الفساد في نفوس أولئك الأمراء بمرور الزمان، وتمكن من طباعهم حرص وطمع وباطل، فانقلبوا مع الهوى، وضلت عنهم غايات المجد المؤثل، وقنعوا بألقاب الإمارة وأسماء السلطنة، وما يتبع هذه الأسماء من مظاهر الفخفخة وأطوار النفخة، ونعومة العيش مدة من الزمان، واختاروا موالاة الأجنبي عنهم المخالف لهم في الدين والجنس، ولجأوا للاستنصار به وطلب المعونة منه على أبناء ملتهم، استيفاء لهذا الشبح البالي والنعيم الزائل»[71].

وإذا طوينا صفحات التاريخ، لرأينا أن الإنسان العربي لو أنه تخلى نهائياً عن الإسلام، فسوف ينسى في مسيرة التاريخ، وتتراجع بالتالي دورة حضارته الإسلامية ويمضي ما يمضي من الزمان، وسيظل الإنسان المسلم في حاجة دائمة إلى معين عقيدته الذي لا ينضب، وليتأكد دوماً من أن اجتماع الأمة ووحدتها والقضاء على كوامن الخلاف والفرقة بين صفوفها رهن بالتمسك بهذا الدين، وبذلك يسترجع المسلم المعاصر إحساسه بحتمية الوحدة العقائدية، وبذلك يحرك الطاقات الكامنة، والنفوس الراكدة، ممسكاً بمشعل الحضارة من جديد.

---

(68) تاريخ الأستاذ الإمام، 2، ص 223 - 227.

(69) المعروف أن جمال الدين الأفغاني هو صاحب الفكرة في مقالات «العروة الوثقى» التي كانت تصدر في باريس، وأن الشيخ محمد عبده، هو الذي يصوغ هذه الأفكار بعبارته.

(70) المرجع السابق، جـ2، ص 249 - 258.

(71) تاريخ الأستاذ الإمام، جـ2، ص 276 - 282.

المسلم المعاصر والعالم الاقتصادي:

بعد الحديث عن ضرورة الوحدة المنشودة بين بلدان العالم الإسلامي، يذهب بنا مالك إلى الحديث عن الجانب الاقتصادي للمسلم المعاصر.

وما يجب أن نتنبه إليه أن مالكاً لم يفرد لهذه المسألة حيزاً كبيراً من فكره حول المسألة الاقتصادية سوى كتيبه «المسلم في عالم الاقتصاد» وبعض الفقرات المتناثرة في ثنايا مؤلفاته. وذلك لأن مالكاً قد ركز على محور محدد للعملية الاقتصادية، وهو الجانب الأخلاقي والإنساني، الذي يوجه العملية الاقتصادية، ويكون بمثابة الأساس الذي يوجه النشاط الاقتصادي هذا بالإضافة إلى أن تفاصيل النظرية الاقتصادية لا تدخل ضمن المقومات التي تشكل أسس ومفاهيم الحضارة الإسلامية، كما أن الثابت حول النظرية الاقتصادية هو العقيدة التي تنطق من خلالها هذه النظرية، والقيم التي تحكمها، أما النظرية نفسها وتطوراتها وتبدلاتها عبر الزمن فمتروك للاجتهاد البشري، وحتى لا يظن البعض أن الجانب الاقتصادي يشكل أساساً من الأسس الفكرية، والعقيدية التي يقوم عليها المفهوم الإسلامي للحضارة، وليس معنى هذا أن ثقافة الحضارة الإسلامية خلو من النظرية الاقتصادية المتكاملة، التي تنطلق من شرع الإسلام وهديه، ومستوعبة لكل اتجاهات العصر وملابساته، وظروفه وتطوراته العلمية والتقنية.

ولعل المؤسسات المالية الإسلامية، والشركات ذات النشاط الاقتصادي الإسلامي والمنتشرة في كل أرجاء الأرض، تؤكد صدق هذه المقولة[72].

وأي مذهب اقتصادي يقوم دائماً على تصور اعتقادي يرتقي بالفرد إلى مستوى الإيمان بالمذهب في كل خطوة يخطوها، وفي كل حركة يبدؤها في سبيل الإنتاج، وكل مذهب اقتصادي يجب أن يتناول من ناحية طريقته في تنظيم الحياة الاقتصادية، ومن ناحية رصيده من الأفكار والمفاهيم التي يرتبط بها[73].

وهذا التوضيح يطرح بوضوح الفارق الرئيسي بين مجالي الاقتصاد، حيث إن جوهر الأسس والمبادىء الاقتصادية في الإسلام ثابت لا يتغير: ويطرأ التبديل والتغيير على الشكل والعرض، بما يناسب أساليب واحتياجات الناس باختلاف الأزمنة والأمكنة.

---

(72) يمكن الوقوف على أهم هذه الكتابات في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال مؤلفات المفكر الإسلامي: محمد باقر الصدر، والأستاذ الدكتور عيسى عبده.. وغيرهم.

(73) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص 29.

وإذا كـان العمـل الإنسـاني من أخص خصـائص النشـاط الاقتصـادي، فـإن الإنسان يعمل «بداع من طبيعته من أجل الحفاظ على النوع، وبوحي من ضميره من أجل تقدمـه، فهو إذن مـزود بسلطة مزدوجـة بحيث يكون عمـل الغرائـز واندمـاجها مـطابقاً لـرسالتـه الاجتماعيـة، ومن هذا التـركيب، ينتج نـظام الأفعـال الاجتمـاعيـة المنعكسة»[74].

فالنظام الاقتصـادي في مجتمع مـا، ليس إلا الصيغة التفـاعلية بين الإنسـان، وبين الامكانات الطبيعية المسخرة لخدمته من أجل تعمير الحياة.

والعمل وحده، هو الذي يخط مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي، ورغم أنه ليس عنصـراً أساسيـاً كالإنسـان والتراب والـوقت، إلا أنه يتـولـد من هـذه العنـاصـر الثلاثة، فعنـدما كـان المسلمون يشيـدون مسجدهـم الأول بـالمدينـة، كان هـذا أول ساحة للعمل صنعت فيها الحضارة الإسلامية، هنالك تلقى بناؤه الحضارة الإسلاميـة دروس العمل؟ أو ليسوا هنالك قد قبضوا لأول مرة على عصا التاريخ[75].

إن تـوجيه العمـل في مرحلة التكـوين الاجتماعي بعـامة، يعني سيـر الجهـود الجماعية في اتجاه واحد، بمـا في ذلك جهـد السائـل والراعي، وصـاحب الحرفـة والتاجر، والطالب والعالم، والمرأة والمثقف والفلاح، لكي يضـع كل منهم في كـل يوم لبنة جديدة في البناء، فنحن نعمل ما دمنا نعطي ونـأخذ بصـورة تؤثر في التـاريخ، فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان، وخلق بيئته الجديدة، ومن هذه البيئة يشتق العمل (كسب العيش لكل فرد).

والواقع يجب أن يكـون التوجيـه المنهجي للعمل شـرطاً عـاماً أولاً، ثم وسيلة خاصة لكسب الحياة بعد ذلك. وهكذا نجد أن توجيه الثقافة ـ مع توجيه العمـل يعد أن ـ دون أدنى شك ـ للابسي الأسمال، وللعاطلين، مكانهم في المجتمع، في ظل من الكرامة والرفاهية[76].

إن إرادة الإنسـان وجهوده المنـظمة المـوجهة وفق نـظرية اقتصـادية مستمـدة من الروح الحضارية للمجتمع، والتي يحسن من خلالها الإنسان تكييف الكميات، والدقة في صرفها وتوزيعها، دون إفراط أو هدر، فتنـظيم القدرات الاجتمـاعية لـه الأولويـة على الاستثمار المالي، من أجـل النهوض الاقتصـادي فإنـه ليس للبلدان المتخلفة سـوى طريق واحد للخروج من المأزق الاقتصادي، دون اللجوء إلى تلك التفسيـرات التي

(74) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 65.

(75) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 106.

(76) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 107 , 108.

تعزو التخلف إلى التفجر السكاني، هذا الطريق ما هو إلا الاستثمار الاجتماعي وفقاً للشروط، التي تحول سائر العوامل الاقتصادية، من حيز القوة والسكون إلى حيز العمل والحركة، والعالم الثالث في حاجة من أجل إقلاعه، إلى دفعة كفيلة بأن يتخلص من سائر أصناف الجمود، ولعله بصورة خاصة، في حاجة في الميدان الاقتصادي إلى نظرية جديدة»[77].

إن هذه الدفعة الجديدة، يحددها ابن نبي من خلال الدور الإنساني في العملية الاقتصادية، هذا الدور هو الغائب الآن في الممارسة الاقتصادية في العالم الإسلامي، لأنهم يظنون أن النشاط الاقتصادي، يتوقف على ما تملكه البلاد من خامات ومساحات ومواد، وتجاهلوا الدور الإنساني الذي به يتم التوازن الروحي والمادي لذلك النشاط، لذلك «فمن الواجب أن ننظر إلى المشاكل الاقتصادية في طبيعتها البشرية، وإلا انتهى بنا الأمر إلى نتائج نظرية. فمن اللازم إذن أن نتناول المشكلة الاقتصادية في هذه البلاد من أساسها، أي ابتداء من عناصرها النفسية، وفي هذا المستوى يكون حلها منحصراً في تكوين وعي اقتصادي بكل ما يستتبعه في التكوين الشخصي للفرد، وفي عاداته وفي نسق نشاطه، وفي مواقفه أمام المشاكل الاجتماعية»[78].

ثم يؤكد على ذلك بقوله: «إن القيمة الأولى في نجاح أي مشروع اقتصادي هي الإنسان، ويمكن القول بقدر ما استفدنا من تجارب العالم الثالث في العقود الأخيرة أن إهمال أو تجاهل قضية الإنسان هي من الأمور التي أفقدت هذه التجارب الشرط الأساسي لنجاحها»[79].

والإنسان المبدع هو الذي يتوقف عليه عمران الأرض، وصنع الحضارات، وبهذا يكون التخطيط والعمل للتقدم الاقتصادي، ليس مجرد إنشاء بنك وتشييد مصانع فحسب، بل هو قبل ذلك تشييد الإنسان، وإنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات[80].

معنى هذا أن بناء النظام الاقتصادي، لا بد وأن يبدأ دائماً من الفرد وينتهي دائماً إلى الفرد، بما أن الإنسان هو محور الفاعلية والنشاط في الحضارة.

---

(77) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ص 171، وينظر، د. أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، ص 244.

(78) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ص 21 , 22.

(79) نفس المرجع، ص 58 , 59.

(80) نفسه، ص 61.

وبناء على ذلك، تبدو استحالة البناء الاقتصادي، بغير تغيير داخلي، يتناول ذات الفرد في أبعادها النفسية والروحية، وهذا التغيير الداخلي، وإن كانت تصنعه العقيدة، فإن سلوك الفرد الخارجي يصوغه المذهب، وهكذا يبرز الترابط بين العقيدة والمذهب، فالعقيدة تتكفل ببناء الفرد من الداخل عندما تعين له سبب الوجود وفلسفته وغاياته، والمذهب يضع العقيدة، في إطار التطبيق الواقعي إذ يتكفل ببناء سلوك الفرد مع الخارج، عندما يرسم له قواعد هذا السلوك، ويحدد له سبل الحركة الحضارية وارتقائها.

ولو أردنا أن نستخلص من هذا الكلام نتيجة صادقة لبناء اقتصاد إسلامي، فمن اللازم أن نفكر في الشروط الفنية التي يطلبها التوفيق بين معادلة إنسانية معينة خاصة بالبلدان المتخلفة، وبين المعادلة الاقتصادية للقرن العشرين. . فالمشكلة نفسية بادىء ذي بدء. ذلك بأن الوعي الاقتصادي، لم يتم في شعور العالم الإسلامي الذي نماه في الغرب في شعور الإنسان المتحضر وحياته، وبذلك نرى كيف يرتبط عالم الاقتصاد بالقيم الحضارية، بحيث لا يمكن أن نتصور نجاح خطة اقتصادية، تقنع بأرقام وإحصائيات وأدوات مادية، إن لم يكن إنجازها آخذاً في الاعتبار قيمة الإنسان ذاته في رتبة القيمة الاقتصادية الأولى، على شرط أن تكون إرادته شرارة مقتبسة من «إرادة حضارية»[81].

وتصبح هذه الارادة الحضارية بمثابة النهج الذي يحول العقيدة الداخلية للإنسان، ، إلى حركة واقعية تتسم بالإيجابية والنشاط، وليست مجرد كمون داخلي غائب، عن الممارسة الحضارية» فالعالم الإسلامي ليس بيده أن يغير أوضاعه الاقتصادية إلا بقدر ما يطبق خطة تنمية، تخلصه من تركة عصر ما بعد الموحدين، من عقدها ومسلماتها الوهمية، يجب أن تتضمن النهضة الاقتصادية هذا الجانب التربوي، الذي يجعل من الإنسان القيمة الاقتصادية الأولى، كوسيلة تتحقق بها خطة التنمية، وكنقطة تلاق تلتقي عندها كل الخطوط الرئيسية، في البرامج المعروضة للإنجاز. أي أن عمرنا النفسي، لا يزال يضع فاصلاً بين عالم أفكارنا وبين واقعنا الاجتماعي، بحيث تفقد حتى أفكارنا المقررة في السياسة وظيفتها في التطبيق والعمل»[82].

ولذلك، من اللازم أن نفكر في الشروط الفنية التي يتطلبها التوفيق بين معادلة

---

(81) المسلم في عالم الاقتصاد، ص 35 , 66.

(82) المرجع السابق، ص 79.

إنسانية معينة خاصة بالبلدان المتخلفة، وبين المعادلة الاقتصادية للقرن العشرين[83].

ويرى مالك في الربط بين العلم والأخلاق حلاً لهذه المعادلة المأمولة «فالعلم إذا تجرد من الأخلاق فإنه يجر حتماً إلى وضع اقتصادي مناقض للأخلاق، سواء كان ذلك في الإطار الوطني أو الإطار الدولي. ومما تجب ملاحظته هنا، أن الاقتصاد ليس سوى إسقاط البعد السياسي على نشاط اقتصاد معين، فبقدر ما تبقى السياسة مرتبطة بمبادىء أخلاقية معينة، يبقى الاقتصاد وفياً للمبادىء ذاتها»[84].

والحقيقة أن الاقتصاد الإسلامي لا يقوم بغير أخلاق، وأن الأخلاق يمكن الاستغناء عنها ثم يظل البناء الحضاري على توازنه، ومن ملامح الترابط الوثيق في الإسلام بين الاقتصاد والقيم الأخلاقية، التكليف بأن يمتنع صاحب أي نشاط اقتصادي، باستعمال ماله على نحو يلحق الضرر بمال الغير أو يلحق الضرر بمصلحة الجماعة، والرسول ﷺ يقول: «لا ضرر ولا ضرار»[85].

والمجتمع الإسلامي أجدر من يحقق للإنسانية التجربة التي تعيد إلى عالم الاقتصاد أخلاقياته، ويتلافى بذلك الانحرافات الإباحية التي تورطت فيها الرأسمالية، كما ينجو من ورطة الماركسية المادية التي سلبت الإنسان ما يميزه عن الآلات والأشياء[86].

ففي الوقت الذي نرى فيه الرأسمالية قد انحرفت بتقديسها للحرية الفردية بصورة إباحية غير مسئولة، ترتب عليها فقدان المجتمع لتماسكه القيمي والأخلاقي، ونرى الماركسية قد انحرفت بتقديسها لسلطة الدولة وقدسية المجتمع، بصورة أممت معها الحرية الفردية كمبدأ إنساني ـ ماذا نرى موقف الإسلام؟ ـ لقد وفر الإسلام للمجتمع حريته، بوضع درجة معقولة من الضمان تسمح لجميع أفراد المجتمع الإسلامي بالحياة الكريمة، وممارسة متطلباتها الضرورية، وفتح السبيل أمام كل فرد، ومنحه من الحريات وما ينسجم مع مفاهيمه عن الكون والحياة، وحياة الإنسان لا بد من أن تحقق الغاية من وجودها في التقرب من الله عز وجل، وابتغاء مرضاته بعدم بخس الناس حقوقهم وقدرهم.

---

(83) نفسه، ص 20.

(84) بين الرشاد والتيه، ص 64 , 65.

(85) رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الأحكام/ 17.

(86) المسلم في عالم الاقتصاد، ص 85.

وأحكام الشريعة الإسلامية، ومعانيها ومبادؤها تتسم بالعدل والقسطاس: **﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾** النساء/ 58 وهي تخلو من معاني النقص والجور والهوى: **﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾** النساء/ 40.

إذا كنا قد تحدثنا من قبل عن الاستعمار الثقافي والفكري الذي خلف الاستعمار العسكري، فإن هناك لوناً آخر هو الاستعمار الاقتصادي الذي يسود العالم الإسلامي في العصر الحديث، وذلك لغياب الذاتية الاقتصادية الخاصة بالعالم الإسلامي، ولأن هذا العالم، وإن كان قد تحرر من الناحية العسكرية، إلا أنه ما زال تابعاً في الميدان الاقتصادي، والمسألة لا تقف عند استيراد تكنولوجيا الغرب ووسائله في التقدم، ولكن الأمر يتعدى ذلك إلى العديد من الأفكار الدخيلة على ذاتية الأمة، ما دامت قد قبلت الاعتماد على الغير في لقمة العيش والصناعة، ولعل هذا التردي الذي وصل إليه العالم الإسلامي، يرجع إلى التناقض الذي أشاعه العديد من دعاة التقدمية والتغريب، بأن الوسيلة الوحيدة لنهضة العالم المتخلف هي الأخذ بوسائل التقدم العلمي ووسائل التقنية العلمية، ويتم هذا في غياب القيم الأخلاقية والروحية الخاصة بذاتية الأمة الحضارية، وبذلك نقوم نحن ـ وبأيدينا ـ بتنفيذ الخطط الاستعمارية في الغزو الاقتصادي، هذه الخطط التي سعت إلى «طريقة تعويض للسيطرة العسكرية بسيطرة اقتصادية تخوله البقاء في مناطق نفوذه السابقة، بل تخوله بسط نفوذ جديد لا يقابل بالرفض بل بالقبول والرضا والتعاقد»[87].

إن الظروف التاريخية والثقافية التي بلورت وصاغت تقدم الغرب الصناعي، تختلف من كل الوجوه عن تلك الكائنة بالعالم الإسلامي، وليس نجاح العالم الغربي في تجاربه الصناعية وتقدمه العلمي من خلال تلك الظروف، يبيح للإنسان المسلم أن يحيا معاناة الحضارة الغربية وتجربتها وتاريخها، وينقل كل ذلك، وبأسلوب متناقض وغير علمي إلى عامله الاجتماعي والاقتصادي، ذلك العالم الذي يختلف بعقيدته وقيمه وتاريخه عن تجربة الغرب برغم انتصاراتها المتعددة. «إن الحياة الاقتصادية لا ترتبط فقط بأجهزة، ذات طابع فني، ومالي وتنظيمي، بل هي قبل ذلك مرتبطة بأجهزة نفسية موجودة في المعادلة الشخصية، لدى الفرد الذي يفكر في الخطط وينفذها. وهذه المعادلة ليست من المعطيات البسيطة التي نجدها تلقائياً في الجهاز الميكانيكي الذي نقتنيه لتجهيز مصنع، ولكنها شيء يكتسب جنباً

---

(87) المسلم في عالم الاقتصاد، ص 101.

إلى جنب مع تكوين ونمو ثقافة»[88].

«إن التبعية في الأفكار، تكاد تكون جوهر المشكلة الاقتصادية في العالم الثالث، إن المشكلة تعرض لنا في صورة مركب ـ اقتصادي وثقافي معاً ـ ولكن بكل أسف لم نتعود بعد ربط العلاقة بين هاتين الكلمتين، الاقتصاد والثقافة. . فعدم التوازن بين العالم المصنع، والعالم الثالث هو مشكلة حضارة، والطريق الوحيد للاستقلال الحقيقي، يقضي ببتر كل علاقات التبعية، مهما كان نوعها، وتقبل سائر الصعوبات التي تواجه الإنسان عندما يرشد ويتحمل كامل مسئولياته»[89].

والعالم الإسلامي لكي يقضي على التبعية ويتحمل مسئولياته الحضارية من أجل القضاء على وضعه الاقتصادي المتردي، لن يستطيع ذلك في غياب الوحدة الاقتصادية بين بلدان العالم الإسلامي: «إن في استطاعة العالم العربي الإسلامي أن يعيد للتراب وظيفته الاقتصادية، وبوسائله الموجودة بين يديه، حتى في الميدان الفني، إذا قرر من ناحية أخرى استعادة العقول العربية المغتربة لأسباب مختلفة، منها الأسباب الثقافية التي تتصل بفقدان المبررات الكفيلة بشد العزائم، ورفع الهمم إلى مستوى المسئولياتـ المنوطة بالعلماء المثقفين في نطاق مشروع شامل تتحد فيه الأيدي والعقول والأموال في الرقعة العربية أو في أكبر جزء ممكن منها بقدر ما تكتمل فيه شروط الاقتصاد التكاملي، حتى يستأنس الناس، والقادة بوجه خاص، بأن الأوطان التي لا تستطيع مواجهة الظروف الاقتصادية العالمية بمفردها، تستطيع الصمود لها والنمو إذا تكاتفت عقولها وأيديها وأموالها، في ورشة عمل مشترك من أجل اقتصاد متحرر لا يخضع لضغط خارجي، وهذا يعني، في مجال الاقتصاد، أن يوحدوا إمكاناتهم وحاجاتهم حتى يحققوا في أسرع ما يمكن شروط الاكتفاء الذاتي، أي الحلقة الاقتصادية التي تستطيع الانغلاق على نفسها، إذا ما اقتضت الضرورات الداخلية والخارجية ذلك»[90].

وبدون تضافر المقومات المتكاملة التي يملكها العالم الإسلامي، من أجل إنشاء اقتصاد واضح المعالم، لا يمكن له من السير نحو نهضته الحضارية. ذلك «لأن وطناً متخلفاً لا بد له أن يستثمر سائر ما فيه من طاقات، يستثمر كافة عقوله وسواعده ودقائقه كل شبر من ترابه، فتلك هي العجلة الضخمة التي يجب دفعها

---

(88) بين الرشاد والتيه، ص 137.

(89) بين الرشاد والتيه، ص 139 , 140.

(90) المسلم في عالم الاقتصاد، ص 107.

لإنشاء حركة اجتماعية، واستمرار تلك الحركة»[91].

إن البلاد الإسلامية تعيش نتائج صدمة ثقافية، تحرمها من حرية التصرف في أكثر من ميدان، ففي الميدان الاقتصادي ـ على سبيل المثال ـ يجب عليها أن تكتشف قدرتها الحقيقية التي لا توجد على محور القدرة المالية، ولكن على محور القدرة الاجتماعية، وطالما لم تقم البلدان المعنية بهذه الخطوة من أجل تحررها النفسي ـ الثقافي، فإن تحررها الاقتصادي يصعب أو يستحيل[92].

ولأن ذاتية الأمة، غائبة عن نشاطها الاقتصادي، لم يكن المسلم عندما فتح عينيه في عالم الاقتصاد ـ بعد أن نالته الصدمة الاستعمارية ـ سوى قن يسخر لكل عمل يريده الاستعمار، لقد كان أداة عمل مستمر فقط، بحيث لم يتكون لديه «وعي اقتصادي» ولا تجربة ولا خبرة في عالم اقتصاد غريب عليه بكل مفاهيمه، وبنائه ومصالحه الأجنبية، وكان يجري عليه قانون التقليد، كما يجري على كل كائن فقد صلته بعالمه الأصيل ففقد أصالته ومن ثم فقد وعيه الحضاري أيضاً[93].

«إن مبدأ اقتصادياً، لا يمكن أن يكون له أثره، ومقدرته التامة على التأثير إلا في الظروف التي يتفق فيها مع تجربة اجتماعية معينة»[94].

فإذا تأملنا قضية رأس المال ـ على سبيل المثال ـ يرى مالك أن رأس المال في جوهره: (المال المتحرك) الذي يتسع مجاله الاجتماعي بمقتضى حركته ونموه في محيط أكبر من محيط الفرد، وأقصى من المقدار الذي تحدده حاجاته الخاصة، وعليه فإن توجيه رأس المال وهو لا يزال في طور التكوين في بلادنا لا يتصل أولاً بالكم (بل بالكيف) فإن همنا الأول أن تصبح كل قطعة مالية متحركة متنقلة تخلق معها العمل والنشاط، أما الكم فإن ذلك الدور الثاني دور التوسع والشمول، فالقضية ليست في تكديس الثروة، ولكن في تحريك المال وتنشيطه، بتوجيه أموال الأمة البسيطة، وذلك بتحويل معناها الاجتماعي، من أموال كاسدة إلى رأسمال متحرك ينشط الفكر والعمل والحياة في البلاد[95].

فكيف يمكن توجيه رأس المال في مجتمعاتنا؟ «القضية هي قضية منهاج يحدد

---

(91) بين الرشاد والتيه، ص 172.

(92) المرجع السابق، ص 168 , 169.

(93) المسلم في عالم الاقتصاد، ص 7.

(94) المرجع السابق، ص 18.

(95) شروط النهضة، ص 109 , 112.

لنا تخطيطاً مناسباً نبني عليه حياتنا الاقتصادية، ولا يكون فيه تركيز لرأس المال في أيدي فئة، تستغل السواد الأكبر من الشعب، بل يجب أن يتوفر فيه إسهام الشعب مهما كان فقيراً، وبذلك يتم التعادل بين طبقات المجتمع، وتنسجم مصلحة الجماعة مع مصلحة الفرد»[96].

إن حيازة الإنسان للمال ـ وفق الرؤية الإسلامية ـ تعتبر وظيفة أكثر منها امتلاكاً، ذلك لأنه ومن خلال النصوص المنزلة وكيل في هذا المال عن الجماعة، ذلك لأن المال أصلاً حق للجماعة، والجماعة مستخلفة فيه من الله الذي لا مالك لشيء سواه: ﴿ آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما .جعلكم مستخلفين فيه﴾ الحديد/ 7 . والإسلام يرفض أن يحبس المال في أيدي فئة خاصة من الناس يتداول بينهم، ولا يجده الآخرون: ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ الحشر/ 7.

ثم يقرر الإسلام مبدأ آخر يضعه كأساس لبناء الاقتصاد وهو مبدأ تحريم الربا، فكان لهذا التحريم الأثر الكبير في تحديد صورة الاقتصاد الإسلامي، فلم يسمح بالتجارة في المال والنقود التي تقوم على مبدأ الربا، وتحتكرها بعض البنوك. وبذلك لم يتح للمال أن يحقق لطبقة معينة أو لبعض الأفراد، السلطة المطلقة على الحياة الاقتصادية كما يحدث في النظام الرأسمالي، إذ يتيح الربا السلطة التامة للاحتكار على التجارة، وللتكتل المالي على الصناعة، بواسطة البنك الذي يحقق تركيز رأس المال إلى أكبر درجة ممكنة، بالنسبة إلى إمكانات عصر معين[97].

ولنتأمل الآية الكريمة: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ البقرة/ 275. والربا والبيع فيهما معاوضة وتبادل منافع، ولكن الأول فيه زيادة لا يقابلها ما يعوضها بخلاف الثاني، فهذه العلة هي التي جعلت الربا حراماً والبيع حلالاً، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ البقرة/ 279 ويؤكد الحق تبارك وتعالى أن هذه الزيادة التي تؤخذ بغير مقابل لا خير فيها ولا بركة، بأنه يهلكها، فلا يستفيد منها صاحبها: ﴿يمحق الله الربا. . ويربي الصدقات﴾ البقرة/ 276[98].

---

(96) نفسه، ص 113.

(97) مالك بن نبي، تأملات، ص 83 , 84.

(98) زيد أبو المكارم، بناء الاقتصاد في الإسلام، ص 103 , 104.

وفي السنة الشريفة، تتعدد الأحاديث النبوية الكريمة التي تبين حرمة الربا، وكراهية الإسلام له، وبيان ما ينتظر أهله من الجزاء السيىء، يقول الرسول ﷺ «لعن رسول الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه.. وقال: هم سواء»[99].

ويدعو الرسول الكريم ﷺ إلى مقاطعته وعدم الخوض فيه واستغلاله كوسيلة خبيثة لزيادة الأموال، فيقول: «دعوا الربا والريبة»[100].

فالتشريع الإسلامي أعفى الاقتصاد من سلطة الدرهم المطلقة، تلك السلطة التي أحدثت في البلاد المتطورة أزمات اجتماعية تواجهها أحياناً بالثورات العنيفة، وربما يجب القول بأن هذا التشريع لم يخفف من حدة الدرهم في مجال الاقتصاد فحسب، بل خفف من حدته في المجال الروحي إذا صح التعبير، حتى أنه يعفي المجتمع من الأزمة الأخلاقية، المتفشية اليوم في الحياة التي تستضيء بأضواء الحضارة الغربية[101].

والإسلام لم يقاوم فقط الاحتكار الكبير الذي يقلل كمية المنتجات حتى ترتفع أسعارها في السوق، بل يقاوم كل احتكار يؤدي على أي طريقة إلى ارتفاع الأسعار فكل وسيط بين المنتج والمستهلك يخفي صورة الاحتكار الذي يكون المستهلك ضحيته، فالوسيط ضرب من الطفيلية في مجال الاقتصاد. ولكن التشريع الإسلامي يدين كل ضرب من الطفيلية، يدل على ذلك الحديث المروي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، حيث يقول: «نهى النبي ﷺ عن التلقي، وأن يبيع حاضر لباد»[102].

«فهذا الحديث يفيد استنكار الاحتكار حتى في صورته المصغرة، حيث أن البادي لو باع بضاعته بنفسه لباعها بسعر اليوم، أما الحاضر فإنه يمكنه إرجاء البيع إلى ما بعد، لأنه من سكان المدينة، وفي إمكانه عرض البضاعة في السوق في الوقت المناسب أي في الوقت المناسب له على حساب المستهلك»[103].

ولا يسمح الإسلام كذلك ببيع المأكولات التي ليست بعد في حوزة البائع، كما يدل على ذلك الحديث المروي عن أنس بن مالك، إذ يقول: «إن رسول

(99) مسند الدارمي،، كتاب البيوع/ 8.

(100) مسند أحمد: 50..0241.

(101) تأملات، ص 86.

(102) رواه البخاري، كتاب البيوع، حديث 1083، باب: لا يبيع على بيع أخيه، ومسلم في كتاب البيو 12m07ʳ

(103) مالك بن نبي، تأملات، ص 86.

الله ﷺ، نهى عن بيع الثمار حتى تزهر فقال: «أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه»[104].

وكان لهذه العناصر التشريعية الإسلامية، أثرها الظاهر في الواقع المحسوس الخاص بالمجتمع الإسلامي، وقد أثرت على نموه المادي، طبقاً للهدف المزدوج الذي استهدفه المشرع، حتى لا يقع المسلم في وضع العبد الذي تستعبده الأوضاع الاقتصادية أو أن يصبح الرجل المستبد وبيده صولجان الذهب[105].

وبهذا المنهج الذي بينه مالك حول الاقتصاد في الإسلام وموقف المسلم المعاصر من ذلك النشاط، نرى أنه قد ركز على الجوانب الأخلاقية، والإنسانية التي توجه العملية الاقتصادية، واعتبر أن مشكلة العالم الإسلامي الاقتصادية، تكمن في تخلفه الحضاري بشكل عام، وأن التخلف الاقتصادي شأنه مثل كافة الميادين الأخرى، وما أصابها من تحلل، غياب العقيدة المحركة، والإرادة المحفزة، بالإضافة إلى تحويل القيم الإسلامية التي صنعت ضمير الأمة المسلمة، إلى واقع عملي حي يتسم باندفاع أصحابه نحو الحضارة المنشودة، واستعادة كيانهم الحضاري.

وهكذا يتبين ـ كما يقول ابن نبي ـ أن المبادىء التي قررها الإسلام، في المجال السياسي، والمجال الاجتماعي والاقتصادي، وغير ذلك، قد تحققت فعلاً في واقع المسلمين، وقد كان أثرها حقيقياً في سلوك الأفراد، وفي أعمال الحكم، على الأقل في الفترة التي عرفنا فيما سبق، حدودها الزمنية في التاريخ الإسلامي. ولا شك أن التقويم الإسلامي للإنسان، هو السبب الجوهري في هذا التحويل، الذي حول المبادىء النظرية الى حقائق اجتماعية ملموسة، واستمرت هذه الروح الإسلامية عبر التاريخ قروناً طويلة، حتى حدث الفاصل الذي يتفق مع نهاية الحضارة الإسلامية، عندما انتهى الإشعاع الذي كونه التقويم الأساسي للانسان المسلم، إذ بعدما انتهى أثره في أعمال السياسة، فقد انتهى أيضاً في سلوك الأفراد أي في الأخلاق[106].

مالك والتيارات الحديثة في العالم الإسلامي:

إذا كان مالك قد اعتبر أن مشكلة العالم الإسلامي تكمن في غيابه عن تكوين

---

(104) رواه النسائي، كتاب البيوع/ 29، وموطأ مالك: بيوع/ 11.

(105) تأملات: ص 87.

(106) تأملات، ص 87 - 90.

بناء حضاري مميز، فقد حاول، وبمنهجية واضحة ـ ومن خلال رؤية تحليلية ونقدية ـ رصد جذور أزمة المسلم المعاصر وردها إلى عواملها الفكرية والتاريخية.

وهو بجانب هذا لم يتجاهل الاتجاهات(*) التي راحت تبحث عن مخرج، للإصلاح والتغيير في العالم الإسلامي، لإخراجه من وطأة الهزيمة الحضارية، والتقت منهجية مالك مع هؤلاء المجددين، والمصلحين اتفاقاً واختلافاً، وهذا أمر بديهي، فذاك اجتهاد بشري يحتمل الخطأ والصواب، وهذا الاختلاف في الرأي سمة من سمات الفكر الإسلامي.

وحول تيار الإصلاح الذي ظهر في العالم الإسلامي الحديث يقول عن الأفغاني: «سرعان ما انبلج الفجر في الأفق الذي يدعو فيه المؤذن إلى الفلاح، كل صباح، ففي هدأة الليل، وفي سبات الأمة الإسلامية العميق، انبعث من بلاد الأفغان صوت ينادي بفجر جديد، صوت ينادي: حي على الفلاح، فكان رجعه في كل مكان، إنه صوت جمال الدين الأفغاني»(107).

ولقد كان جمال الدين ـ إلى جانب أنه رجل (فطرة) ـ رجلاً ذا ثقافة فريدة اعتبرت فاتحة عهد «رجل الثقافة والعلم» في العالم الإسلامي الحديث، ولقد شاءت الأقدار أن تجعل من هذا الرجل في التاريخ الشاهد الصادق، والحكم الصارم على مجتمع انتهى أمره في هدوء إلى الانحلال، بينما أخذ الاستعمار يستقر على أرضه، وكان هدفه الأول: أن يقوض دعائم نظم الحكم الموجودة آنذاك، كيما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس «الأخوة الإسلامية» التي تمزقت في «صفين»، وكان هدفه الثاني: أن يكافح المذهب المادي الراجع إلى التأثير

(*) لن نقف طويلاً عند هذه الاتجاهات، لأنها ـ تقريباً ـ الجانب الوحيد في فكر مالك بن نبي الذي كان مثار عرض وتحليل كل البحوث التي تمت حول فكره، وتسجيلاً للحقيقة. ينبغي أن نؤكد على أن تكرار الفقرات والأفكار فيما يخص هذه القضايا، قد غلب على هذه البحوث والدراسات، والتي تركزت حول القضايا الإصلاحية ورجالها، ولم تقف عند المسألة الحضارية في فكر بن نبي، ذلك أن الحضارة كانت المحور الحقيقي والجوهري الذي التقت عنده معظم الأفكار والقضايا التي طرحها، وأن قضية الحضارة ـ على حد قوله ـ هي: القضية التي نذر لها حياته، لذلك رأينا الوقوف عند فلسفته في الحضارة، بشكل متكامل، وألا نلج بعض القضايا الفرعية الأخرى، ونعتقد بهذا أن محور بحثنا قد ركز على قضية لم تلق اهتماماً يذكر ـ مع تعدد البحوث ـ وهي قضية الحضارة».

(107) شروط النهضة، ص 21.

الخفي لأفكار الغرب[108].

ويذكر مالك للأفغاني أفكاره وكلماته وآثارها على النفوس التي انتظر من يسمعها نداء التغيير وقوة الإيمان: «هكذا كانت كلمة جمال الدين، قد شقت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها، فأحيت مواتها، ثم ألقت وراءها بذوراً لفكرة بسيطة: فكرة النهوض، فسرعان ما آتت أكلها في الضمير الإسلامي ضعفين، وأصبحت قوية فعالة، بل غيرت ما بأنفس الناس من تقاليد، وبعثتهم إلى أسلوب في الحياة جديد، وكان من آثار هذه الكلمة أن بعثت الحركة في كل مكان، وكشفت عن الشعوب الإسلامية غطاءها ودفعتها إلى نبذ ما كانت عليه من أوضاع ومناظر»[109].

وإذا كان البعض يرى أن الأفغاني لم يقدم للعرب والمسلمين مشروعاً تغييرياً متكاملاً، إلا أن قيمته الأساسية كانت في تلك الروحية المتطلعة إلى التغيير، والتي نجح في غرس بذورها مشرقاً ومغرباً، فكانت له الريادة في مجال الإصلاح، و«إذا لم يكن جمال الدين قائداً أو فيلسوفاً للحركة الإصلاحية الحديثة، فلقد كان رائدها، حين حمل ما حمل من القلق، ونقله معه أينما حل، وهو القلق الذي ندين له بتلك الجهود المتواضعة في سبيل النهضة الراهنة، وكان رائدها حين جهد في سبيل إعادة التنظيم السياسي للعالم الإسلامي»[110].

أما خطأ الأفغاني في رأي مالك، أن الأفغاني قد أدرك بصادق فطنته، ما أصاب مجتمعه من عفونة وفساد، فاعتقد أنه بدلاً من أن ينصرف إلى دراسة العوامل الداخلية التي أدت إلى هذا الوضع، يستطيع أن يقضي عليه، بالقضاء على ما يحيط به من نظم وقوانين[111].

وهنا يرى مالك كيف واجه الإمام محمد عبده هذه المشكلة «فكان على الشيخ «محمد عبده» أن يواجه مشكلة الإصلاح في شتى نواحيه، وقد كان الشيخ عبده مصرياً أزهرياً، والأزهر دائماً يمد الحياة الاجتماعية بعقليات مستمسكة بدينها. وبهذا التكوين واجه الشيخ عبده مشكلة الإصلاح، فبعد أن أدرك حقيقة المأساة الإسلامية وجد من الضروري أن ينظر إليها كمشكلة اجتماعية، على حين أن أستاذه

---

(108) شروط النهضة، ص 43 , 44.

(109) نفسه، ص 22.

(110) وجهة العالم الإسلامي، ص 52.

(111) المرجع السابق، ص 46.

جمال الدين قد تناولها من الزاوية السياسية»[112].

ثم يبين مالك جهد الشيخ محمد عبده في الحركة الإصلاحية بقوله: «فالفضل في نشأة الحركة الإصلاحية واتجاهها الذي اصطبغت به، يعود إلى تلك الاستعدادات الأصيلة لدى الشيخ المصري، الذي كان بحق أستاذ تلك المدرسة، فقد كان يعلم علم اليقين، أنه لكي يتحقق الإصلاح، يجب أن يبدأ خطوته الأولى من الفرد، ولقد وجد أساس هذه الفكرة في كتاب الله حيث قال: **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** الرعد/ 11.

ففي هذه الآية ـ التي أصبحت شعار تلك المدرسة ـ نجد أن نفس الفرد هي العنصر الجوهري في كل مشكلة اجتماعية[113].

فكيف نغير النفس؟.. هنا يتدخل عقل الشيخ عبده الأصولي، فلقد ظن أن من الضروري إصلاح «علم الكلام» بوضع فلسفة جديدة، حتى يمكن تغيير النفس، ويرى مالك أن «علم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس، إلا في ميدان العقيدة. والمسلم، حتى مسلم ما بعد الموحدين، لم يتخل مطلقاً عن عقيدته، فلقد ظل مؤمناً، وبعبارة أدق ظل متديناً، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جذبيته فردية، وصار الإيمان إيمان فرد متحلل من صلاته بوسطه الاجتماعي، وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن «نبرهن» للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة»[114].

لقد أصاب مالك في هذه الفقرة، عندما وجد ضرورة التركيز على الوظيفة الاجتماعية والحضارية للعقيدة، ولعل هذا المنهج في التناول، من أبر الوسائل التي تربط بين الفكر والواقع، بين النظر والعمل، لكي يستطيع المسلم التخلص من قرون الضعف والخمود التي أصيب بها في عصره الحديث، وبذلك يعيد لعقيدته فعاليتها الحضارية.

---

(112) نفسه، ص 47.

(113) نفسه، ص 47.

(114) وجهة العالم الإسلامي، ص 47، 48.

ومع ذلك يشهد مالك للشيخ محمد عبده «بأن جزءاً كبيراً مما حققه العالم الإسلامي، وما قدره، راجع إلى مجهود الشيخ محمد عبده ومدرسته، فقد كان للنشاط الإصلاحي في هذا المجال دوي وعمق، يشهد بهما ما يشهده العالم الإسلامي كله تقريباً: من بعث أدبي، ذلك لأن علم الكلام، كان في الحقيقة أول جهد بذله الفكر الإسلامي للتخلص من نومه المزمن، وبحسبنا أن نتصور ما يمكن أن يحدثه نشر كتاب «كرسالة التوحيد» في عالم لم يـر شيئاً من ذلك منذ عهد ابن خلدون»[115].

ومع حملة الإيقاظ هذه، نرى في الجزائر الشيخ «عبد الحميد بن باديس» «الذي استطاع أن يخلص الجزائر من التقاليد الزائغة.. ولكن فرداً واحداً يعجز عن القيام بتلك المهمة وحده»[116].

وابن باديس بالفعل لم يقم بالمهمة وحده، بل ساهم مع إخوة له في الله وفي الهدف، بتأسيس «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين»، وصرفوا جل طاقتهم في التربية والإعلام، فافتتحوا المدارس، وأسسوا الصحف والمجلات، وكان من مدارسهم عشرات الألوف ممن حملوا مشعل الثورة والإصلاح[117].

وبالمقابل يوجد من أطلق عليهم ابن نبي اسم المحدثين، ولكن في واقع الأمر أن هؤلاء تحدثوا عن الحقوق دون أن يقربوا صوب الواجبات، وأسس النهضة عندهم كانت ثانوية، لأنهم اعتمدوا على الغرب يستعينون بأشيائه ومنتجاته، ظناً منهم أن ذلك يساعد على بناء مجتمع متقدم، وهذا ما دفع بهم لأن يصرفوا أقلامهم ليس باتجاه الارتقاء بالإنسان المسلم ومواجهة أزمته الحضارية، وإنما كان جل همهم أن يحاولوا إلباس ثوب النظم السياسية الأوروبية للواقع الإسلامي، بمحاولة نشر المفاهيم والنظريات الغربية، كل حسب المدرسة التي ينتمي إليها «فالحركة الحديثة.. سبيلها الوحيد أن تجعل من المسلم «زبوناً» مقلداً، دون أصالة، لحضارة غربية تفتح أبواب متاجرها أكثر من أن تفتح أبواب مدارسها، مخافة أن يتعلم التلاميذ وسائل استخدام مواهبهم في تحقيق مآربهم»[118].

---

(115) المرجع السابق، ص 50.

(116) نفسه، ص 51.

(117) وجهة العالم الإسلامي، ص 50 , 51.

(118) المرجع السابق، ص 65.

الخاتمة

إلى أي حد استطاعت اجتهادات مالك بن نبي وأطروحاته حول مشكلات الحضارة، أن تعبر عن الحاضر الإسلامي، وإلى أي مدى اقترب ابن نبي من واقع المسلمين راصداً لمساره وحركته؟

إن دراستنا لأفكار مالك بن نبي ومحاوره تؤكد أن قضية الحضارة ومشكلاتها، قد مثلت المحور الرئيسي لاهتماماته، والتي نذر لها حياته على حد قوله.

إن فكر مالك بن نبي حول قضية الحضارة لم يكن فكراً نظرياً، وإنما ارتبط بواقع المسلمين، راصداً لمساره ومنحنياته.

وكانت دراسته لهذا الواقع دراسة علمية، صنفت ونظمت مختلف العناصر، وأخرجت المفاهيم في صيغ علمية، تقترب من أن تكون قوانين، مستعيناً في إخراج هذا بالأساليب العلمية ورموزها، مثل المعادلات والرموز البيانية.

تعد رؤية مالك للحضارة، رؤية تطور وتقدم، وليس رؤية ثبات وسكون، فمفهوم الفعالية لديه يعد أساس النشاط الحضاري، بحيث لو حل السكون محل التقدم والتطور، أو لو حلت السلبية محل الفاعلية لتوقف الركب الحضاري وتقهقر.

اعتبر مالك أن العقيدة هي أساس هذه الفعالية، فالفعل الإنساني يرتبط لديه بفكرة تمثل موضوعاً واضحاً، ينتهي إلى التنفيذ من خلال الإرادة.

بيّن مالك مدى ثراء العقيدة الإسلامية، في تحقيق هذه الفعالية، موضحاً أن

العقيـدة، من خـلال النـظر والعمـل، واقتـرانهمـا في الإسـلام، تؤدي إلى تحقيق مستويات رفيعة في مختلف مناحي ضروب النشاط الحضاري.

قدم مالـك دراسة مستفيضـة عن الواقـع الإسلامي، مبينـاً الآفات التي تعـوق التقـدم الحضاري، في المجتمعـات الإسلاميـة، كما أشـار إلى كيفية معـالجة هـذه الآفات.

بين مالك أن دراسته للغرب لا تعني أنه يلفظه لمجـرد اللفظ والرفض، ولكنـه يـدعو لضـرورة الوعي بـالذاتيـة عن طريق التعـرف على هـويـة العـالم الإسـلامي، فالحضارة الغربية لا تناسب منطلقات العقيدة الإسلامية، فالحضارة الأوروبية رغم ما بهـا من مستويـات رفيعة في الإطـار التقني والمادي، إلا أنهـا تتنافى والقيم الـدينيـة والأخلاقية للبناء الحضاري.

يـرى مالـك أن مواجهـة مشكلات التخلف الحضـاري في العـالم الإسـلامي المعـاصر، لا يمكن أن تتم في غيـاب التمسك بـالأسس والمقـومـات التي صـاغت وبلورت البناء الحضاري في الإسلام.

فهل يمكن توظيف هـذه النتائج التي توصلنـا إليها في إطـار الفكر الإسـلامي المعاصر؟ وكيف نستطيع بلورة هذه المفاهيم لدفع المجتمعات الإسلامية المعاصـرة إلى التقدم الحضاري؟

إن دراستنا لأفكار مالك بن نبي ومحاوره، تبرز لنـا حقيقة مؤداهـا أن الحضارة تجيء ثمرة للثقافة التي تقوم عليها، والتي تؤمن بها الأمة صاحبة الحضارة، ولـذلك فـإن الأساس الفكـري الروحي والمعنـوي، هو العنصـر الأساسي الـذي ينبني عليـه الوجه المدني للحضارة، من تقنية وعلوم وإسهامات مادية، **والحضارة لاتستـطيع إلا أن تكون ثمرة فكـرها قـائمة على قـاعدة أسـاسية تحمـل عناصـر الثبات من خـلال** العقيدة التي تدين بها، ولا بد أن تسمح بالحركة الـدائمة المتصلة بـالبيئة والعصـر، دون أن تخرجها هذه الحركة عن قاعـدتها وأصـولها، وهي بـذلك تكـون قادرة على التجدد مع الزمن. والتطور مع العصر، ملتمسة كل أدوات القـوة الكامنـة في أسسها العقيدية والفكرية. فالعقيدة هي العنصر الأول في بناء الحضارة، والعناصـر الأخرى كـالعلم والاقتصاد وغيـرها، إنمـا هي خاضعـة لهذا العنصـر الرئيسي، فـإذا فقـدت سلطانها على هذه العناصر اندفعت تلك القوى إلى غير غاية واضحة، وتغلبت عليها إذ ذاك الأهواء التي توجهها بصورة عكسية لأسس الكيان الحضاري.

ومن خلال هذا المنطلق، لا بد أن نذكر أن القيم العقيدية والأخلاقية للإسلام، وعبر مراحل تاريخ الحضارة الإسلامية، كانت بمثابة القاعدة لانطلاق المسلمين نحو بناء ذاتهم الفكرية والثقافية، عندما أدركوا مسؤولياتهم التاريخية تجاه حضارتهم، وتجاه الإنسانية ككل.

لقد ربط مالك بين الفكرة الدينية، وبين جميع أوجه النشاط الإنساني، وبذلك أحال النزعة الدينية من مجرد كون داخلي عند الإنسان، إلى حركة حية في عالم المنظور، حيث ترتبط بها وتنطلق عنها كل دروب النشاط الحضاري، وبذلك يجسد لنا ابن نبي حقيقة العلاقة بين الدين والنشاط الحضاري - بمعنى آخر - فإنه يبرهن على الرابطة الموجودة بين نوازع الفرد الداخلية من جهة، وبين الوسط المجتمعي من جهة أخرى، كما يهدف إلى طرح الجانب الإيماني عند الإنسان في إطار النشاط الحضاري، ساعياً إلى صياغة جديدة لمشكلات المسلم المعاصر بوصفها قضية حضارة أولاً وقبل أي شيء.

إن من أخطر التحديات التي تصيب الكيان الحضاري، سواء على مستوى الفرد أم على مستوى الجماعة، أن يتحرك المجتمع في نشاطه الحضاري، وعلى صعيد الواقع وقد بدأ يتخلى عن رصيده الروحي والقيمي، مكتفياً بما أفرزته الحضارة من وسائل التقنية والإسهامات المادية، حيث يؤذن هذا المنحى بفساد الحضارة، لأن سيادة المبدأ الروحي والقيمي، أمر جوهري لاستمرارية الكيان الحضاري وتواصله من أجل الرقي والبناء.

وعلينا في مشكلاتنا المعاصرة، أن نعي أن التدهور الذي يصيب الحضارة لا يمكن أن تحدده التحديات التي تجابه الحضارة، إبان مسيرتها مهما كانت نوعية ذلك التحدي، ولكن هذا التدهور مبعثه الداخل الإنساني الممزق الذي يتخلى عن الالتزام بأسسه العقيدية، واكتفى بقشور النتاج الحضاري من تقنية وماديات، طارحاً جانباً المبادىء والأسس العقيدية والإيمانية، التي أبرزت وصاغت ذلك الكيان الحضاري على صعيد الوجود العياني، وبذلك تتولد الأزمة الحضارية.

وهذا الارتباط بين العقيدة والنشاط الحضاري، يمكن تبينه من خلال تكامل العناصر والمقومات التي تساهم في صياغة البناء الحضاري، فنجد أن المفهوم الإسلامي للحضارة، لا يفصل العلم عن الأخلاق والسياسة، ولا عن الجوانب الاقتصادية والعملية وغير ذلك، ويربط كل هذه العناصر في رباط وثيق بالعقيدة الإسلامية، لتنطلق منها وتضبط تآلفها في عالم الأفكار، وبذلك الارتباط بين

العقيدة، وتوجهاتها الحضارية، يتماسك البناء الحضاري، في استمرارية موصولة العطاء.

ولا شك أن فهم الأمة لذاتها، يعد أساساً من أسس كيانها الثقافي في أي عصر من العصور، وهذا الفهم يعتمد اعتماداً كبيراً على فهمها لتاريخها وتمسكها بدلالاته ومنحنياته، وبالأسس التي صاغت هذه المنحنيات والأحداث، وتجديد الكيان الإسلامي، وبناء الذات الحضارية لا يمكن في غياب فهم الذات، واستيعاب الجذور العقيدية التي صاغت الكيان الحضاري للأمة المسلمة، ومن خلال هذا الإدراك يستطيع المجتمع مواجهة كافة التحديات والصعود إلى الرقي الحضاري المنشود.

وفي هذه الناحية أصاب مالك حين رأى أن كل تخطيط حضاري لا بد أن يستند إلى محيطه الثقافي، ورصيده التاريخي، فإن التنمية لا تشترى من الخارج بعملة أجنبية غير موجودة في خزينتنا، لأن هناك قيماً أخلاقية واجتماعية وثقافية، لا تستورد، وعلى المجتمع الذي يحتاجها أن يستلهم تكوينه العقيدي والفكري للتعرف على هذه القيم وتوجيهها لخدمة المسار الحضاري.

وفي هذا الإطار، فإن استدراك العقل المسلم، لتخلفه التاريخي، لن يكون ميسوراً إذا كانت الإرادة الحضارية مصفدة بأغلال التخلف، ومكبلة بأصفاد التغريب، فيجب تصفية هذه العوامل في إطار الممارسة الحضارية، حتى تصفو الشخصية الحضارية المسلمة من عوامل الإعاقة، وتنطلق نحو مقوماتها العقيدية التي صاغت إنسان الحضارة الإسلامية، الذي غير حركة التاريخ.

لقد وجد الفكر العربي الحديث نفسه ـ ومنذ البدء ـ يواجه ضمن واقع عالمي جديد، محورين يبلور من خلالهما توجهه الحضاري، المحور الأول، هو محور الأخذ والاقتباس والذوبان في الآخر، وهو الغرب وحضارته، والمحور الآخر، هو العودة إلى التمسك بأصالته العقيدية والثقافية التي صاغت ضمير الأمة المسلمة في تاريخها الحافل، من خلال الأصول الإسلامية: قرآناً وسنة.

والذي لا شك فيه أن المنحى الذي حاول أصحابه، اقتفاء النموذج الغربي في النهضة، قد ثبت فشله على مستوى الصياغة الحضارية للشخصية العربية المسلمة، ولا أدل على ذلك من الواقع الحضاري المتخلف الذي نحياه جميعاً، والذي هو النتاج الحقيقي للمذاهب والسياسات التي تستلهم وتقتفي آثار النموذج الغربي في النهضة، وغياب المشروع الحضاري الإسلامي، بكل ما يحمل من

مقومات ودلالات غيرت مسار التاريخ، ولا يمكن لـلأمة في أيـة مرحلة من مـراحلها التاريخية، أن تنطلق إلى المستقبل دون الرجوع إلى هذه المقومات، تستفتيها الحل فتفتيها فعالية الحاضر، واستمرارية العطاء الحضـاري، وفق هذه المقـومات، لا في غيرها، وقول الحق سبحانه، يهدينا رشد الطريق وشرف المقصد:

﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾ الأنعام/ 153.

والحقيقة أن كل الاتجاهات الداعية إلى نبذ الموروث الثقافي الإسلامي، هي حصيلة مباشرة للاختراق الثقافي الأوروبي، وليست تعبيراً عن تحـول ذاتي في الكيان الثقـافي الإسلامي، ذلـك لأن الأزمـة التي يعيشهـا العـالـم الإسـلامي، ليست أزمـة عقيدته وقيمه الدينية، وإنما هي أزمة عقوله المفكرة التي تخلت عن أصـالتها، وعن جذورها العقيدية والفكـرية، وراحت تتسـول الأفكار من اليمين واليسـار، ثم تحاول هذه العقول أن تصور الأزمة على أنها أزمة عضـوية في الكيـان الإسلامي، وهي في الحقيقة نتاج لإنسان لم يحسن صياغة عقيدته على صعيد الواقع الحضاري، لأنه قد أسـاء فهمهـا على المستـوى التكـويني - أي الفكـري - وذلـك بـوصفهـا عقيـدة تلم إمكـانـات الاستمـرار والتـواصـل، لأنهـا تـدعـو إلى اختـراق الـواقـع الاجتمـاعي والحضـاري، ونبذ السلبيـة والتواكـل في إطار الممـارسات على كـل المستـويـات، فالعقيدة الإسلامية تضع الإنسان في قلب الفعل الحضاري حـركة وفعـالية، شـريطة الالتزام بالضوابط والأصول التي وضعها الإسلام لصياغة البناء الحضاري.

ولعلنـا من خـلال الإطـار السـابق، نستـطيـع التعـرف على أسبـاب إخفـاق الاتجاهات العلمانية في العالم العربي والإسلامي، وفشلها في بناء مجتمع حضاري متطور، يستطيع الاستجابة لحاجات المجتمع الروحية والمادية، وقـادر على صياغـة أطـر نوعيـة واضحة للبناء الحضاري، وهي لم تتمكن من خلق ثقـافة ذاتيـة بالأمـة، وذلك لاغترابها عن الأصالة، في الوقت الـذي كرست فيـه هذه الاتجـاهات، ثقـافة النخبة المعزولة عن الواقع، واللاعقة لبقايا الموائد من الشرق والغرب.

لقد أخفقت العلمانية في العالم العربي على صعيدي الفكر والتطبيق، ودليـل هذا، تعميق التبعية، والأزمات الاقتصادية، والتفكك السيـاسي، والتغرب الثقـافي، والاستلاب الفكري، والحروب الطائفية والمذهبية والإقليمية، عناوين دالة على هذا الإخفاق، وفي المقابل نجد صعـوداً ملموسـاً للتيار الحضـاري الإسلامي في عمـوم العالم العربي، وهو أكبر شاهد على ذروة هذا الإخفاق، فلم تعد محاولات العلمنـة

للعالم العربي إلا إلى تقليد النموذج الغربي، والقطيعة مع قيم الإسلام وعقيدته وتراثه الفكري والثقافي، وتجريد التاريخ الحضاري للإسلام من أية فعالية وإسهام في محيط العطاء للإنسانية، وذلك حتى يسهل اختراق البنى الثقافية للإنسان المسلم.

فكيف يمكن استعادة الهوية الثقافية الإسلامية، دون أن نعتزل عن العصر، وإمكاناته العلمية والتقنية، وذلك من خلال التمييز في حضارة العصر بين ما يمكن الاستعانة به كتراث إنساني مشترك بين كافة الشعوب، وبين التمسك بذاتيتنا وهويتنا، دون استلاب لمقوماتنا وأسسنا الحضارية، ذلك أن القيم الحضارية الإسلامية، تمنح العقل المسلم فرص التعامل مع إنجازات الحضارة المعاصرة، والانفتاح على الآخرين، شريطة ألا ننفصل عن جذورنا ونغفل دورنا الحضاري الذي ولى، ولا بد من استعادته، لكي نربح العصر، دون أن نفقد عطاءنا الروحي.

ولا شك أن هذه التحولات النوعية في منطق الممارسة الإسلامية المعاصرة، وفي اتجاه استيعاب معطيات العصر، لا يمكن أن تتحقق إلا على أيدي الفرد المسلم، الذي يدرك مسار التاريخ وقوانينه وحركته، من خلال أدواته الفكرية والثقافية، حيث يقيم علاقة فكرية أصولية مع ذاته الحضارية انطلاقاً من هذه الزاوية.

ولا شك أن في تاريخ كل أمة، مراحل يتاح لها ـ من خلال تلك المراحل ـ تغيير مجرى حياتها، عندما تعتريها الأزمات والأدواء، ويتم ذلك عن طريق تأمل تاريخها، والسنن التي أودعها الحق سبحانه حركة الكون والحياة، وذلك من أجل فهمها ودراستها والاستفادة منها، للخروج من وهنها وتخلفها، لتنطلق إلى نهضتها وحضارتها، وإن لم تحاول الأمة في مثل هذه المراحل، تدبر تلك السنن والقوانين، فإن دورها الحضاري سيزداد تحللاً، ومن ثم يكون السقوط ونهاية لدورة حضارة، وقول الحق تبارك وتعالى: **﴿وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾** هود/ 117 يؤكد على أن قانون بقاء الأمم وعلو مكانتها في الأرض هو قانون «الصلاحية» الذي تتفوق به أية أمة على غيرها في درجة الفعالية، وهكذا يكون دور المجتمعات والأمم في تأمل سنن التاريخ وحكمة الأيام، تلك السنن الثابتة في خطوطها المرسومة: **﴿فلن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾** فاطر/ 43.

وتأتي إلى قضية هامة من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، وهي قضية استعارة المصطلحات، التي أفرزتها بيئات مختلفة عن البيئة الإسلامية وإفرازتها الفكرية

الخاصة، وموقف مالك من الاشتراكية، وغيرها من المصطلحات التي عرضنا لها في ثنايا البحث، ومن خلال تناولنا لمصطلحات مثل «الحضارة المسيحية» و«الديمقراطية» و«فكرة الأفريقية الآسيوية» و«الثورة الإسلامية»، وغير ذلك من المصطلحات التي تتنافى والوقف الإسلامي الأصولي في إطار المسألة الحضارية، بل وفي إطار أسس الفكر الإسلامي.

ونحن نعتبر أن الخلل الرئيسي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، في قبوله هذه المصطلحات الغربية عن المناخ الفكري والثقافي للحضارة الإسلامية، بالرغم من أن مالك، قد حاول ـ أثناء تعرضه لتلك المصطلحات ـ أن يصيغها صياغة إسلامية، في إطار المضامين والأسس والمفاهيم الإسلامية.

ولا شك أن هذا الطابع المنهجي قد غلب على العديد من الجهود الفكرية الإسلامية، فى إطار الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر، وكان هدف هذه الجهود، خلق صيغة متوزانة، بين أسس الفكر الإسلامي وبين الإفرازات الفكرية للحضارة الغربية، وإذا كان من الحتمي ألا نضع نظاما إلهياً ـ وهو الإسلام - بموازاة نظام بشري، حسب معايير الإيمان الإسلامي، فإن معظم هذه الاتجاهات، لم تغفل هذا الأمر خلال عطائها الفكري، ولكنها حاولت الاستعانة بالمصطلح العصري فى عرض المفاهيم الإسلامية، ظناً منها أن هذا المنهج هو الذي تستطيع من خلاله المفاهيم الإسلامية، أن تخترق جدار الحضارة الحديثة، بمنطقها وآليتها وأزمتها الروحية والأخلاقية.

والحقيقة أن من أهم القضايا الفكرية التي نعاني منها في مرحلتنا الحاضرة، قضية تشابك المصطلحات التي تنتمي إلى حضارات متضادة في كل شيء، ولا بد لمنهج التغيير الذي يتبناه الفكر الإسلامي أن يلتزم بإطار المصطلحات الإسلامية، حتى تعود الأصالة الفكرية إلى مجتمعنا بصورة لا تقبل اختلاط الأوراق مع الصياغات الفكرية للحضارات الأخرى، ونحن لا نرفض على الاطلاق، أن نتعرض لمفاهيم وأسس ونظم الحضارات الأخرى، لأن الإسلام دعوة عالمية، وهو دين البشرية الخاتم، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ومن هذا المنطلق يجب ألا يعزل المسلم نفسه، ويغلق نوافذه في اتجاه حضارة العصر، ولكن بجانب معرفتنا بعطاء الحضارات والمجتمعات الأخرى، علينا أن نزن كل ما نتعرف عليه بميزان الأصول الإسلامية، الصحيحة قرآناً وسنة، ومحاولة بيان مدى قرب أو بعد هذه الأفكار من المفاهيم والأصول الإسلامية، بالإضافة إلى استجلاء العوامل والمقومات

الكامنة في البنية الفكرية الإسلامية، والتي تميزها عن المصطلحات التي يستخدمها البعض في إطار الاقتراب من حضارة العصر ومناخها الثقافي.

فعلى حين اعتبر مالك الإسلام ثورة غيرت كل المفاهيم السائدة في البيئة العربية، نراه لم يحاول التعرض للفروق الجوهرية بين كل من الإسلام، كدعوة مؤسسة على عقيدة إلهية، وبين الثورة كانتفاضة بشرية حيثما كانت.

وحين حاول أن يصف نظام الحكم الإسلامي بأنه ديمقراطي، لم يحاول بيان معنى الشورى، كما جاء به الإسلام، بتميزه وغنائه واتساقه في مقابل ضيق وفقر الدلالات السياسية والاجتماعية حول معنى الديمقراطية.

وحين حاول أن يردد ـ على غرار بعض مؤرخي العرب ـ مصطلح الحضارة المسيحية، فقد تناقض مع منهجه الفكري الذي يؤكد على تعريف الحضارة من خلال بعديها الروحي والمادي، في الوقت الذي أكد فيه على الفقر العلمي والحضاري لأوروبا العصور الوسطى، الذي أطلق عليها هذا المصطلح.

وحين تحدث عن فكرة الإفريقية الآسيوية، ودعوته للعالم الإسلامي، أن يستعين بها في مواجهة أزماته السياسية، تناسى أن مقولاته الفكرية نفسها تؤكد على أن لكل حضارة عالم أفكارها الخاص، وخصوصاً الحضارة الإسلامية التي نذر حياته لدراستها وتحليلها، فأين ذلك من أفكار الأفروأسيوية التي تنتشر فيها العقائد الوثنية التي لا حصر لها، والتي لا تملك قدراً من مقومات الوحدة والتماسك، حيث تصطرع في هذه المنطقة من العالم، شتى التناقضات الفكرية والعقيدية، وكان هذا المنهج هو نفسه في تناوله لمصطلح الاشتراكية أيضاً. . وهكذا.

ومالك نفسه هو الذي يرى أن الحضارة تجيء ثمرة للثقافة التي تقوم عليها، والعقائد التي تؤمن بها الأمة صاحبة الحضارة، ولذلك فقد أكد لنا على الأساس الفكري «الروحي والمعنوي» بوصفه العنصر الجوهري الذي ينبني عليه التقدم المادي والفني ـ أي الحضارة في جانبها المدني ـ ولذلك فإن الحضارة لا يمكن أن تكون إلا ثمرة لفكرها وخصوصيتها الثقافية، وقائمة على قاعدة أساسية تحمل عناصر الثبات، وتسمح بالحركة الدائمة المتصلة بالبيئة والعصر، دون أن تخرجها هذه الحركة عن قاعدتها وأصولها، وهي بذلك تكون قادرة على التجدد مع الزمن والتطور مع العصر، ملتمسة كل أدوات القوة المتاحة، شريطة ألا تستوعبها حضارة أخرى من خلال مفاهيمها ومصطلحاتها، عندما تتاح لها فرصة السيطرة في عصر ما أو بيئة ما.

ولا شـك أن فلسفة الحضـارة الإسلاميـة تمكن الشخصية المسلمـة المرتبـطة بجذورها العقيدية والثقافية من فتح آفاق رحبة لعالمية الفكر الإسلامي، على شريطة استيعاب المسلم المعاصر لقضايا عصره.

ولا شك أن ما حدا بمالك بن نبي إلى معالجة بعض المفـاهيم الخاصـة بأزمـة المسلم ووضعـه في العالم المعـاصر، من خـلال استخدامـه بعض المصـطلحـات الغربية، هذا المنحى الفكري ـ وكما أشرنا من قبل ـ كان محاولة منهجية، يـراد منها الاقتـراب من ساحـة العصر عن طـريق استخدام مصـطلحـاتـه السـائـدة، لكي يعي الإنسان المسلم طبيعة الصراع الفكري في العالم المعاصر، باستخدام مصطلحـاته، ولا يعني هذا المنهج ـ على الإطلاق ـ أننا بذلك نضع فكر مـالك بن نبي، في إطـار الاتجاه التوفيقي الذي ظهر في الفكـر العربي الحـديث، والذي يحـاول التوفيق بين مختلف المؤثرات المتباينة بين المفاهيم الإسلامية والنتاج الفكري للحضارة الغربية، في محاولات تجمع بين التمسك بالتراث الفكري للأمة، ومحاكاة المفاهيم الغربية، ظناً منها أن هـذا المنهج هـو السبيل الـوحيد، أمـام الشخصية المسلمـة لكي تلحق بحضارة العصر وتقدمه العلمي والتقني.

أما مالك بن نبي ـ في رأينا ـ فقد جاء نهجه مخالفاً لكل هذه المحاولات، لأنه لم يسع إلى شيء من التوفيقية هذه، ودليلنا في هذا ـ دراسة فكر مالك الـذي رفض بـوضوح، القيـام بعملية تـرقيع لـلأصول والمفـاهيم الإسلاميـة والتي تتناول قضـايـا المسلم المعـاصر، والتي صـاغها كقضيـة «حضارة» أولاً وقبـل كل شيء، ومـا كـان لعقل يطرح لهذه الغاية الكلية، والتي تكمن في مصطلح «حضارة» إلا إذا كـان عقلاً يأبى التلفيق، لأن أول ما تعنيه لفظة «حضارة» أنها فعل متكامـل ورؤية شـاملة، فإذا ما داخلتها وتخللت نسيجها عناصر من الشرق تارة، ومن الغرب تارة أخرى، فقـدت أصـالتها، وضعفت بنيتهـا، ومن ثم سهـل اختـراقهـا، لأنهـا لم تقم بتحصين ذاتهـا بذاتها، ولم تحم أصالتها بمنابعها الحقيقية، وبذا يسقط الكيان الحضاري أمـام أقل العواصف لأنه انفصل عن قواعده، وما كان لبناء أن ينفصل عن قواعده أن يصمد في مهب الريح.

وحـول الخلاف الـذي أوردناه بين مـالك بن نبي وسيـد قطب، حـول تعريف مصطلح الحضارة، فإنه في الحقيقة خلاف في المصـطلح، أي بخلاف على تعريف الحضارة، لغة على الأرجح، وليس مضموناً.

إن فلسفـة الحضارة عنـد مـالـك قـد انـطلقت من دراسـة الـواقـع التـاريخي

والحضاري للإسلام، وهو يعد بحق، امتداداً فكرياً لحقل الدراسات الإسلامية الأصولية حول فقد الحضارة، فما عرف تاريخ الفكر الحضازي الإسلامي منذ ابن خلدون ـ بعد أن فجر قضية العمران البشري ـ مفكراً كمالك بن نبي، حاول الدخول إلى هذا الميدان ـ وهو ميدان الحضارة ـ الذي يعد من أخطر الميادين الفكرية، وأكثرها أهمية للشخصية المسلمة، ومن ثم حاول مالك أن يستجلي أحداث ووقائع الحضارة الإسلامية، ملقياً الضوء على مساراتها ومنحنياتها، وفق رؤية تحليلية ومنهجية متعمقة، تستلهم تراثها وقيمها العقيدية والفكرية، وواعية بمضامين ودلالات التحديات المذهبية والحضارية المنتشرة في الساحة المعاصرة.

ومن هذا المنطلق، نستطيع أن نحدد بعض أوجه الأصالة والعمق في فكر ابن نبي، والتي ميزته في هذا الحقل المعرفي، في مقابل هؤلاء الذين يدعون إلى تطعيم وتلفيق المذهبية الإسلامية بأفكار من الشرق والغرب:

- رأى مالك أن الإسلام وحده هو الذي يمكن أن يعيد المسلمين إلى عالم الحضارة الخلاقة المبدعة، ويدخلهم في حلبتها.
- إن لكل حضارة شروطاً نفسية وزمنية تقوم عليها، وهذه الشروط لا تحققها مجرد ثقافة مهنية، بل ثقافة جذرية، تغير فنيا معالم الذات، ومنطلقة من كيان الإسلام الحضاري.
- إن الثقافة، هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة، ويحدد قطبيها، العقلي والروحي، وهذا هو معنى الثقافة في التاريخ، وينتج عن هذا أن لكل حضارة ثقافتها الخاصة.
- إن تمسك الإنسان المسلم بتعاليم ومبادىء القرآن الكريم، جعلته مشيداً لأعظم حضارة عرفها التاريخ، فإذا ما وهنت الدفعة القرآنية، توقف العالم الإسلامي، وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ، مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو الإيمان، ولذا لم تستطع النهضة الحديثة، أن تمنح العالم الإسلامي «حركة» لم يعد هو في ذاته يملك مصدرها.
- إن الحضارة في جوهرها عبارة عن مجموعة من القيم الثقافية المحققة، وإذن فمصير الإنسان رهن، دائماً بثقافته، والتي يعدها مالك بمثابة محيط يحيط بالإنسان، وإطار يتحرك داخله، وأقل ما يقال عن هذه النظرة أنها تأبى التطعيم والتلفيق من عناصر ثقافية أخرى دخيلة.

- إن الأفكار عندما تنفصل عن منابعها الأصلية في عالم الثقافة الأصلي، تعد الأفكار في هذه الحالة، كالجراثيم التي تنقل الأمراض الاجتماعية، لأنها تخاذلت عن منابعها الحقيقية، وكلما اقترب المرء وابتعد عن أصوله الثقافية والفكرية، كلما تحدد رصيده من الفعالية الحضارية.

- كما أن الأفكار التي تسهم في بناء الذات الحضارية، لا بد أن تتفاعل وتنسجم فيما بينها فماذا يكون الحال لو أن هذه الأفكار، استعانت بعناصر أخرى لا تمت لواقعها الحضاري بصلة.

- وإذا كانت ثروة مجتمع معين يتوقف تقديرها على رصيده من الأفكار، فإنها ترتبط بأهمية شبكة علاقاته التي تنظم هذه الأفكار وتوجهها إلى غاية معينة.

- إن محاولة نقل مفاهيم الفكر الغربي، إلى الواقع الفكري الإسلامي، أمر لا يحقق استقلالنا الاقتصادي والسياسي، ولا بد من استعادة أصالتنا في ميدان الأفكار.

- إن محاولة الاستعانة بإفرازات الغرب الفكرية، تسهم في تضييع ذاتيتنا الثقافية الإسلامية، واغترابنا عن أنفسنا، ما دمنا بمعزل عن الأسس والمفاهيم التي تنمي ذاتية الأمة، وتكون سداً منيعاً أمام كل محاولات التبعية والتغريب، وهل يتم هذا في غياب عقيدة الأمة المسلمة، وما تحمله من إمكانات النهوض والصعود الحضاري.

- ومن الأمور الواضحة في فلسفة الحضارة عند مالك. . أنه على الرغم من معايشته للثقافة الغربية وتعمقه في قضاياها ومشاكلها كان ذلك سبباً في تحرره منها ووقوفه منها موقف الناقد والمحلل، لا موقف الناقل والمردد.

- لقد غابت الرؤية الإسلامية الصحيحة، عن خطط وأهداف العالم الإسلامي، وقد أسهمت هذه الحقيقة، أكثر من غيرها في انحدار المسلمين، عندما ساعدوا على تفريغ أنفسهم من الداخل، فجاء حصار المسلم من داخله، فكان الحصار من خارجه، وكانت التبعية في كل الميادين.

- ويرى مالك أن الحضارة لا تصنع بمنتوجات حضارية مستوردة، بل هي التي تصنع وحدها منتوجاتها الحضارية.

- والإسلام وحده هو الكفيل بحماية الأمة من الذوبان، وتقوية حصونها الثقافية أمام كل أشكال التغريب، حتى لا تتيه في زحمة البدائل الفكرية والأيديولوجية، ويتم ذلك من خلال منهج يقوم على التحليل، بتجميع العناصر الأساسية التي

تسهم في خلق تركيب حضاري يستلهم مقومات وأسس الموقف الإسلامي الأصولي من المسألة الحضارية.

وإذا كانت رسالة المسلم، رسالة مزدوجة، كممثل وشاهد، كما استشهد مالك بقوله تعالى: **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾** البقرة/143. فإنه بالرغم من تخلف المسلم الحضاري اليوم، فإنه مطالب بالتصدي ليس فقط للمشاكل التي تواجه العالم الإسلامي، بل عليه أن يتصدى للمشاكل التي تواجه الحضارة المعاصرة، والعمل على مواجهتها طبقاً للرؤية الإسلامية، والعقل المسلم وحده الذي يملك القدرة على تقديم قيم الخير والحضارة المتوازنة للعالم وإبلاغ رسالته والإسلام وحده يمثل الأساس المؤدي إلى الازدهار الحضاري في كافة الميادين.

إن كتابات مالك حول الحضارة، تمثل مهجاً لنقد مظاهر استلاب شخصية الإنسان المسلم في القرن العشرين، استلاب الذات في مقابل كل قوى الغزو الفكري والاستعماري، واستلابها أيضاً في معركة الثقافة والوعي، حيث أصبح المسلم المعاصر، وكأنه يمثل وجوداً هامشياً على خارطة الكيانات الحضارية المعاصرة.

ومن منطلق المواجهة الصريحة للذات، يجب أن نؤكد على أنه لن تقوم للمسلم قائمة في حضارة العصر إلا إذا انتزع من داخل نفسه القابلية للغزو بكل أشكاله، الفكري منه والاقتصادي، وغير ذلك، ولن يتأتى ذلك، إلا من خلال الإمكانية الخالدة دوماً ـ إمكانية التغيير الذاتي ـ وبذلك تتم تعبئة كل الطاقات قصد القيام بتغيير كيفي وكمي للوجود الإنساني في شكل حضارة، ذات كيان متميز إبرازاً لهوية الأمة المسلمة، وتحقيقاً لشخصيتها الثقافية.

مراجع البحث

أولاً: المراجع العربية:

- القرآن الكريم:

1 - كتب الصحاح.

2 - إبراهيم البعثي، شخصيات إسلامية معاصرة، القاهرة، دار الشعب، 1972 م.

3 - أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، بيروت، دار المكتبة العلمية، 1983 م.

4 - أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، بيروت، دار المسيرة، 1979 م.

5 - أحمد إبراهيم الشريف، دراسات في الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار الفكري العربي، ط 2، 1981 م.

6 - أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون.

7 - أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، الاسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون.

8 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط، دار الشعب.

9 - ابن كثير، تفسير ابن كثير، ط ، عيسى البابي الحلبي، بدون.

10 - أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً ، بيروت، دار النفائس، ط 1، 1984 م.

11 ـ أنور الجندي، العروبة والإسلام، القاهرة، دار الاعتصام، 1976 م.
12 ـ توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، ط 6، 1976 م.
13 ـ جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، القاهرة، مطبعة الحسين الجديدة، ط 3، 1973 م.
14 ـ حسين مؤنس، الحضارة، عالم المعرفة، الكويت، العدد/ 1.
15 ـ خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس، مطبعة الدولة، بدون.
16 ـ راندال، جون هرمان، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، بيروت، دار الثقافة، ط 1 , 1965 م.
17 ـ رشدي فكار، حوار حول مشاكل العصر، القاهرة، ط 1، 1986 م.
18 ـ رشدي فكار، نظرات إسلامية للإنسان والمجتمع.
19 ـ رفيق العظم، البيان في التمدن وأسباب العمران، القاهرة، 1877.
20 ـ زيدان أبو المكارم، بناء الاقتصاد في الإسلام، القاهرة، دار الجهاد، 1959 م.
21 ـ زينب خضيري ،فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة، دار الثقافة، 1979.
22 ـ ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الخانجي، ط 3، 1967 م.
23 ـ السخاوي، الاعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، بدون.
24 ـ سومرفيل، مختصر دراسة التاريخ لتوينبي، ترجمة فؤاد شبل، منشورات جامعة الدول العربية، ط 2، 1966.
25 ـ سيد دسوقي، محمود محمد سفر، ثغرة في الطريق المسدود، القاهرة، دار آفاق الغد، ط 1، 1981 م.
26 ـ سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة، دار الشروق، ط 6، 1399 م.
27 ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق، ط 10 ، 1981 م.
28 ـ هوك، سيدني، البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، بدون.
29 ـ شبنجلر، أوزوالد، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، مكتبة الحياة، 1964 م.
30 ـ عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1975 م.
31 ـ عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، بيروت، دار الكتاب

اللبناني، ط 1، 1974 م.
32 ـ عبد الرحمن بدوي، شبنجلر، سلسلة أعلام الفكر الغربي، بدون.
33 ـ عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة 1970.
34 ـ عبد الحليم عويس، أوراق ذابلة من حضارتنا، القاهرة، دار الاعتصام، بدون.
35 ـ عبد الحليم عويس، تفسير التاريخ علم إسلامي، القاهرة، 1987.
36 ـ عبد الحليم عويس، فقه التاريخ، القاهرة، دار الصحوة، 1986 م.
37 ـ عبد العزيز عـزت، فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، القاهرة، بدون.
38 ـ عفت الشرقاوي، أدب التاريخ، بيروت، دار العودة، بدون.
39 ـ علي شريعتي، العودة إلى الذات، .الزهراء للاعلام العربي، ط 1، 1986 م.
40 ـ علي عبد الواحد وافي، ابن خلدون، سلسلة أعلام العرب، هيئة الكتاب، 1975 م.
41 ـ علي عبد الواحد وافي، مقدمة ابن خلدون، لجنة البيان العربي، ط 1، 1965، تحقيق.
42 ـ عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1977 م.
43 ـ عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1978.
44 ـ علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الجامعة العربية، 1962 م.
45 ـ فهمي جدعان، نظرية التراث، عمان، دار الشروق، ط 1، 1985.
46 ـ فوقية حسين محمود، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، طبعة أوفست، 1983 م.
47 ـ فوقية حسين محمود، مقالات في أصالة المفكر المسلم، القاهرة، دار الفكر العربي، ط 1 , 1976 م.
48 ـ فولتير، رسائل فلسفية، ترجمة، عادل زعيتر، بيروت، بدون.
49 ـ قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت، دار العلم للملايين، ط 1، 1964 م.
50 ـ كاريل، الكسيس، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة، شفيق أسعد، بيروت، مكتبة المعارف، ط 3، 1980 م.

51 ـ كولنجوود، فكرة التاريخ، ترجمة، محمد بكير خليل، لجنة التأليف، ط 1، ص 1968 م.
52 ـ لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة، حسن حنفي، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ط 1، 1977 م.
53 ـ لوبون، جوستاف، فلسفة التاريخ، ترجمة، عادل زعيتر، عيسى الحلبي، 1969 م.
54 ـ مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، مكتبة عمار، 1970 م.
55 ـ مالك بن نبي، آفاق جزائرية، القاهرة، مكتبة عمار، 1971 م.
56 ـ مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دمشق، دار الفكر، 1978.
57 ـ مالك بن نبي، تأملات، دمشق، دار الفكر، ط 3، 1977 م.
58 ـ مالك بن نبي، دور المسلم في رسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دمشق، دار الفكر، 1978 م.
59 ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، عمر مسقاوي، دار الفكر، 1979 م.
60 ـ مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دمشق، دار الفكر، بدون.
61 ـ مالك بن نبي الظاهرة القرآنية، ترجمة، عبد الصبور شاهين، دمشق.
62 ـ مالك بن نبي، الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، دمشق، عبد الصبور شاهين، 1981.
63 ـ مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، القاهرة، مكتبة عمار،
64 ـ مالك بن نبي، في مهب المعركة، دمشق، دار الفكر، 1981 م.
65 ـ مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، الجزء الأول ترجمة: مروان القنواتي، دار الفكر، 1968 م. الجزء الثاني، ترجمة: مالك نفسه، دار الفكر، 1969 م.
66 ـ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: عبد العظيم علي، القاهرة، مكتبة عمار، 1971 م.
67 ـ مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق، دار الفكر، بدون.
68 ـ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دمشق، دار الفكر، 1971 م.
69 ـ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، دمشق، دار الفكر، ط 3، 1977.
70 ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين دمشق،

دار الفكر، 1981 م.
71 ـ محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، القاهرة، دار الفكر العربي، ط 3، 1966 م.
72 ـ محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، القاهرة، دار الاعتصام، بدون.
73 ـ محمد باقر الصدر، اقتصادنا، بيروت، دار التعارف، ط 11 , 1979 م.
74 ـ محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بغداد، مطبعة أوفست الميناء، 1979 م.
75 ـ محمد البهي: الإسلام دعوة وليس ثورة، القاهرة، مكتبة وهبة، ط 2، 1981.
76 ـ محمد عبد الله دراز: الأخلاق في القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة.
77 ـ محمد عبد الله، دراز دراسة في تاريخ الأديان، القاهرة، مطبعة السعادة، 1969 م.
78 ـ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، النهضة المصرية، ط 3، 1966 م.
79 ـ منح خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، دكتوراه، منشورة، بيروت، بدون.
80 ـ ولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1962 م.
81 ـ ويد جيري، البان، المذاهب الكبرى في التاريخ، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط 1، 1972 م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1 - Arthur C Danto: Analytical. philosophy of history: Cambridge 1965..

2 - Geyle: Toynbee and Sorokin: Beacon press London: 1949

3 - Karl Jaspers: The origin and goal of history:

4 - Karl Lowith: Meaning in history: U.S.A. 1949.

5 - Mahdi. M :Ibn Khaldoun's philosophy of history: G. Allen and Unwin - London - 1957.

6 - PhilipBagby: Culture and history : U.S.A. California: 1959.

7 - R.Mekeen: philosophy as an agent of civilization : Ain Shams university press

8 - Rymond Aron: Introduction to the philosophy of history: London: 1961.

9 - Sidny Hook: Philosophy and history : New york: 1963

10 - Toynbee , Arnold: A study of history: london: Oxford: 1984.

فهرست

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ ــ ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميَّة والفكريَّة المتخصّصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميَّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما ان له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف انحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

1993/1/450

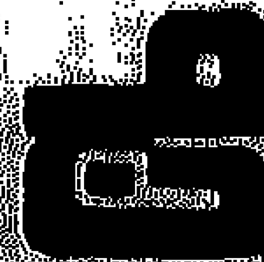
هذا الكتاب

لماذا كتاب: «فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي»...

يقول المؤلف: إننا نطرح اجتهادات مالك بن نبي ومفاهيمه حول الحضارة، لكي نؤكد على أن الفكر الإسلامي يملك طاقات كبرى لحماية الشخصية المسلمة من الذوبان. وكل محاولة لإبعاد هذا الفكر عن واقع الحياة تصبح بغير ذي جدوى، لأن واقع الأمة الإسلامية وتاريخها، يؤكدان عكس ذلك. فحقيقة الفكرة الإسلامية واقع صامد، وكائن موجود في عمق الشخصية والمحيط الاجتماعي للإنسان المسلم، وهي تستجيب دائما لطموحات الإنسان المتجددة، شرط التفاعل مع هذه الفكرة عقيدة. وأخلاقا. وحضارة.

وفي هذا الإطار قام مالك بن نبي، بتحليل أحداث الحضارة الإسلامية ملقيا الضوء على مسارها، وصولاً إلى معترك الصراع الحضاري المحتدم من عالمنا المعاصر بين الإسلامية والغربية.

الناشر



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع